ПЕЧАТАЕТСЯ
ПО ПОСТАНОВЛЕНИЮ
ЦЕНТРАЛЬНОГО КОМИТЕТА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ
СОВЕТСКОГО СОЮЗА

Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

ИНСТИТУТ МАРКСА — ЭНГЕЛЬСА — ЛЕНИНА — СТАЛИНА
ПРИ ЦК КПСС

К. МАРКС
и
Ф. ЭНГЕЛЬС

СОЧИНЕНИЯ

Издание второе

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва • 1955

К. МАРКС
и
Ф. ЭНГЕЛЬС

ТОМ

3

ПРЕДИСЛОВИЕ

В третий том Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса входят «Тезисы о Фейербахе» К. Маркса, написанные весной 1845 г., «Немецкая идеология» — большой совместный труд основоположников марксизма, созданный ими в 1845—1846 гг., и работа Ф. Энгельса «Истинные социалисты», которая была написана в январе — апреле 1847 г. и является прямым продолжением «Немецкой идеологии».

Произведения, входящие в третий том, относятся к периоду становления научного коммунизма и образуют важный этап в формировании философских, теоретических основ марксистской партии. Они непосредственно предшествуют первым вполне зрелым произведениям Маркса и Энгельса.

Характеризуя те задачи, которые поставили перед собой Маркс и Энгельс в этот период, Энгельс писал впоследствии: «Мы оба уже глубоко вошли в политическое движение; у нас уже были последователи среди интеллигенции, особенно в западной Германии, и значительные связи с организованным пролетариатом. На нас лежала обязанность научно обосновать наши взгляды, но не менее важно было для нас убедить в правильности наших воззрений европейский и прежде всего германский пролетариат» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. II, 1952 г., стр. 327).

Новое революционное мировоззрение Маркса и Энгельса формировалось и пробивало себе путь к рабочим массам в

борьбе против буржуазной и мелкобуржуазной идеологии. При разработке своего материалистического мировоззрения Маркс и Энгельс направляли остриё критики, в первую очередь, против объективного идеализма Гегеля и субъективного идеализма младогегельянцев. В борьбе против идеализма Маркс и Энгельс, выступая в защиту основного ядра материалистической философии Фейербаха, в то же время глубоко раскрывали непоследовательность, ограниченность, метафизический характер фейербаховского материализма. Разрабатывая своё новое мировоззрение, Маркс и Энгельс соединяли диалектику и материализм в единое, неразрывное целое, закладывали основы качественно нового, диалектического материализма.

Том открывается тезисами К. Маркса о Фейербахе. Характеризуя значение этих тезисов, Энгельс писал в 1888 г., что «они неоценимы как первый документ, содержащий в себе гениальный зародыш нового мировоззрения» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. II, 1952 г., стр. 340).

В «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс вскрывает коренной недостаток как фейербаховского, так и всего предшествующего материализма — его пассивно-созерцательный характер, непонимание значения революционной, «практически-критической» деятельности человека. Маркс подчёркивает решающую роль революционной практической деятельности в познании и преобразовании мира. Особенно важное значение в этом отношении имеет одиннадцатый тезис: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его». В этом тезисе сжато сформулировано коренное отличие марксистской философии от всей прежней философии, в том числе и от домарксовского материализма, ярко выражен действенный, преобразующий характер создаваемой Марксом и Энгельсом теории, её неразрывная связь с революционной практикой.

В противоположность Фейербаху, который рассматривал человека абстрактно, неисторически, Маркс выдвигает положение о том, что в действительности сущность человека «есть совокупность всех общественных отношений». Маркс распространяет, таким образом, материализм на понимание человеческого общества.

Когда К. Маркс писал свои «Тезисы о Фейербахе», он, по словам Энгельса, уже завершал в главных чертах развитие своей материалистической теории истории. Как впоследствии

вспоминал Маркс, с приездом Энгельса весной 1845 г. в Брюссель они решили сообща разработать свои взгляды, что и было ими выполнено в форме критики послегегелевской немецкой философии. Результатом этой совместной работы К. Маркса и Ф. Энгельса явился большой труд — «Немецкая идеология», который им не удалось, однако, опубликовать. «Мы тем охотнее, — писал Маркс впоследствии, — предоставили рукопись грызущей критике мышей, что наша главная цель — выяснение дела самим себе — была достигнута» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. I, 1952 г., стр. 323).

«Немецкая идеология» — исключительно богатое по своему идейному содержанию произведение. В нём нашёл яркое выражение тот великий революционный переворот, который в это время совершали Маркс и Энгельс, создавая подлинную науку о законах развития природы и общества.

Главное место в «Немецкой идеологии» занимает разработка исторического материализма, основные положения которого впервые развёрнуто излагаются в первой главе этого труда.

В «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс выдвигают и обосновывают положение о том, что общественное бытие людей определяет их общественное сознание, и показывают решающую роль способа производства во всей общественной жизни людей. В «Немецкой идеологии» впервые дана характеристика наиболее общих объективных законов развития производительных сил и производственных отношений; в этом произведении уже содержится весьма важное понятие общественно-экономической формации и даётся краткий анализ основных особенностей исторически сменяющих друг друга формаций. Однако некоторые основные понятия вырабатываемой Марксом и Энгельсом теории выражены в «Немецкой идеологии» еще такими терминами, которые впоследствии были ими заменены другими терминами, более чётко выражающими содержание этих новых понятий. Так, понятие производственных отношений выражено здесь терминами «способ общения», «форма общения», «отношения общения»; термин «форма собственности» охватывает фактически понятие общественно-экономической формации.

Анализируя объективные законы развития общества, Маркс и Энгельс показывают, что политические и идеологические надстройки в конечном счёте определяются экономическими отношениями, существующими на каждой данной ступени

исторического развития. В «Немецкой идеологии» раскрывается роль государства как орудия власти того класса, который господствует в экономике. Маркс и Энгельс показывают, что классовая борьба и революции являются движущей силой исторического развития.

В «Немецкой идеологии» получило более развёрнутое научное обоснование важнейшее положение марксизма о всемирно-исторической роли пролетариата. В этом произведении Маркс и Энгельс впервые выдвигают задачу завоевания пролетариатом политической власти. «... Каждый стремящийся к господству класс, — если даже его господство обусловливает, как это имеет место у пролетариата, уничтожение всей старой общественной формы и господства вообще, — должен прежде всего завоевать себе политическую власть...» В этом положении Маркса и Энгельса содержится уже зародыш их учения о диктатуре пролетариата. Обосновав этот вывод, Маркс и Энгельс характеризуют в общих чертах главные экономические, политические и идеологические предпосылки пролетарской революции и её коренное отличие от всех предшествующих революций, заключающееся прежде всего в том, что в противоположность всем прежним революциям, заменявшим одну форму эксплуатации другой, пролетарская революция приводит к уничтожению всякой эксплуатации; пролетарская революция, в конечном итоге, уничтожает господство каких бы то ни было классов вместе с самими классами. Раскрывая великую историческую роль коммунистической революции, Маркс и Энгельс пишут, что «революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть *господствующий* класс, но и потому, что *свергающий* класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества».

Маркс и Энгельс раскрывают в «Немецкой идеологии» причины возникновения и развития противоположности между городом и деревней, между умственным и физическим трудом и показывают, что эти противоположности будут устранены в процессе преобразования общества пролетарской революцией.

Хотя Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» и не занимаются специально исследованием экономических отношений, тем не менее в этом произведении сформулирован ряд важнейших исходных положений марксистской политической экономии. Как писал сам Маркс, эта работа должна была «подготовить публику к точке зрения той политической экономии,

которая прямо противопоставляет себя существовавшей до сих пор немецкой науке».

Разрабатывая диалектический и исторический материализм, Маркс и Энгельс не только совершали коренной переворот в философии и в понимании истории, но и вооружали политическую экономию подлинно научным методом исследования.

В «Немецкой идеологии» дано ясное и чёткое понимание объективного характера экономических законов и категорий. В противоположность буржуазным экономистам, которые рассматривали экономические законы и категории буржуазного общества как вечные и неизменные, Маркс и Энгельс видят в них теоретическое выражение исторически ограниченных и преходящих общественных отношений. «Земельная рента, прибыль и т. д., эти формы действительного существования частной собственности, представляют собой *общественные отношения,* соответствующие определённой ступени производства».

Впервые выдвигая столь важное для марксистской политической экономии понятие общественно-экономической формации, Маркс и Энгельс показывают в «Немецкой идеологии», как на различных ступенях исторического развития меняются «отношения индивидов друг к другу соответственно их отношению к материалу, орудиям и продуктам труда», как исторические формы собственности — по тогдашней терминологии Маркса и Энгельса: племенная, античная, феодальная и буржуазная — сменяют друг друга. Маркс и Энгельс вскрывают различие между этими формами собственности и в то же время показывают преемственность общественного развития, выражающуюся в том, что новые поколения перенимают производительные силы, унаследованные от предыдущих поколений.

Маркс и Энгельс показывают, что определённая совокупность производственных отношений («форма общения»), возникнув на базе существующих в данный период производительных сил, соответствующая их характеру и составляющая условия их развития, становится затем оковами для дальнейшего развития производительных сил, вступает в противоречие с ними. Это противоречие находит разрешение в том, что «на место прежней, ставшей оковами, формы общения становится новая, — соответствующая более развитым производительным силам». Маркс и Энгельс указывают, что «все исторические коллизии... коренятся в противоречии между производительными силами и формой общения» и что это противоречие должно «каждый

раз прорываться в виде революции». Таким образом, здесь уже сформулированы исходные положения открытого Марксом и Энгельсом экономического закона обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил, закона, который получил свою классическую формулировку в произведении К. Маркса «К критике политической экономии».

Маркс и Энгельс применяют этот закон к анализу капитализма. Характеризуя капиталистическое общество, они рассматривают его как объективно необходимую и в то *же* время исторически преходящую «форму общения». Маркс и Энгельс доказывают, что на определённой ступени развития производительных сил частная собственность на средства производства становится для них стесняющими оковами, которые будут неизбежно уничтожены коммунистической революцией. Эта революция приведёт производственные отношения в соответствие с производительными силами.

В «Немецкой идеологии» намечены некоторые основные контуры будущего коммунистического общества. Отличительную черту этого общества Маркс и Энгельс видят в том, что при коммунизме люди, сознательно используя объективные экономические законы, получат власть над производством, над обменом, над своими собственными общественными отношениями. Только при коммунизме каждый человек получит возможность полного, всестороннего развития всех своих способностей и задатков.

В «Немецкой идеологии» содержится много глубоких мыслей, имеющих важное значение для целого ряда общественных наук. Так, здесь сформулированы исходные положения марксистского языкознания. Маркс и Энгельс раскрывают в «Немецкой идеологии» неразрывную связь возникновения и развития языка с материальной жизнью общества, с процессом трудовой деятельности людей. Подчёркивая неразрывное единство языка и человеческого мышления, Маркс и Энгельс выдвигают важнейшее положение о том, что язык есть «непосредственная действительность мысли», что он представляет собой «практическое,... действительное сознание».

В «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс, критикуя эстетические взгляды младогегельянцев, выдвигают и обосновывают ряд отправных положений марксистской эстетики, показывают зависимость искусства и творческого облика художника от экономической и политической жизни общества на каждом конкретном этапе исторического развития.

Выясняя сущность и роль мышления, умственных потребностей, интересов, влечений и эмоций человека, показывая, что решающие причины их изменения и развития заключаются в материальной жизни общества, Маркс и Энгельс закладывают основы марксистской, диалектико-материалистической психологии.

Разработка марксистской теории в «Немецкой идеологии» неразрывно связана с критическим анализом предшествовавшей философской, общественно-политической и экономической мысли.

Большое значение имеют многочисленные, краткие по объёму, но богатые по содержанию, экскурсы Маркса и Энгельса в область истории философии. В них содержатся важные суждения о древнегреческой материалистической философии, а также о взглядах мыслителей более поздних эпох. В «Немецкой идеологии» даётся резкая критика философских взглядов различных апологетов буржуазного общества.

С позиции диалектического и исторического материализма Маркс и Энгельс дают критический разбор французского и английского утопического социализма и коммунизма.

В «Немецкой идеологии» содержится ряд кратких очерков по истории английской и французской буржуазной политической экономии.

Исходя из основных положений разрабатываемого ими нового мировоззрения, Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» завершают критику взглядов младогегельянца Б. Бауэра, развёрнутую ими уже в «Святом семействе». Основоположники научного коммунизма разоблачают мелкобуржуазную реакционную сущность философских, экономических и социологических взглядов одного из первых идеологов анархизма, младогегельянца М. Штирнера. Критикуя Бауэра и Штирнера, Маркс и Энгельс подвергают критике всю младогегельянскую философию, а также философию Гегеля и идеалистическую философию вообще.

В «Немецкой идеологии» и в статье Ф. Энгельса «Истинные социалисты» разоблачена реакционная сущность мелкобуржуазных взглядов немецких «истинных социалистов», которые распространяли в форме мещанско-сентиментальной проповеди «всеобщей любви к людям» идеи классового мира. Эта проповедь была особенно вредной и опасной в предреволюционной Германии, где обострялась борьба всех демократических сил народа против абсолютизма и феодальных отношений и, наряду с этим, всё ярче выступали противоречия между пролетариатом

и буржуазией. Маркс и Энгельс критикуют также национализм «истинных социалистов», их высокомерное отношение к другим нациям.

При жизни Маркса и Энгельса была опубликована только четвёртая глава второго тома «Немецкой идеологии». После смерти Энгельса рукопись «Немецкой идеологии» попала в руки оппортунистических лидеров германской социал-демократии, которые долгое время держали её под спудом. Всё произведение, в том составе, в каком оно дошло до нас, было опубликовано ИМЭЛС на немецком языке в 1932 г. и на русском языке в 1933 году.

Институт Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина
при ЦК КПСС

К. МАРКС
и
Ф. ЭНГЕЛЬС

1845—1847

К. МАРКС

ТЕЗИСЫ О ФЕЙЕРБАХЕ [1]

1

Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берётся только в форме *объекта,* или в форме *созерцания,* а не как *человеческая чувственная деятельность, практика,* не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой. Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но самоё человеческую деятельность он берёт не как *предметную* деятельность. Поэтому в «Сущности христианства» он рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика берётся и фиксируется только в грязно-торгашеской форме её проявления. Он не понимает поэтому значения «революционной», «практически-критической» деятельности.

2

Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления.

Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический вопрос*.

3

Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и изменённого воспитания, — это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например, у Роберта Оуэна).

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только *как революционная практика.*

4

Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остаётся ещё не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своём противоречии, а затем практически революционизирована путём устранения этого противоречия. Следовательно, после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована.

5

Недовольный *абстрактным мышлением,* Фейербах апеллирует к *чувственному созерцанию;* но он рассматривает чувственность не как *практическую,* человечески-чувственную деятельность.

6

Фейербах сводит религиозную сущность к *человеческой* сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений.

Фейербах, который не занимается критикой этой действительной сущности, оказывается поэтому вынужденным:

1) абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство [Gemut] обособленно и предположить абстрактного — *изолированного* — человеческого индивида;

2) поэтому у него человеческая сущность может рассматриваться только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только *природными* узами.

7

Поэтому Фейербах не видит, что «религиозное чувство» само есть *общественный продукт* и что абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определённой общественной форме.

8

Общественная жизнь является по существу *практической.* Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят своё рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики.

9

Самое большее, чего достигает *созерцательный* материализм, т. е. материализм, который понимает чувственность не как практическую деятельность, это — созерцание им отдельных индивидов в «гражданском обществе».

10

Точка зрения старого материализма есть *«гражданское»* общество; точка зрения нового материализма есть *человеческое* общество, или обобществившееся человечество.

11

Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его.

Написано К. Марксом весной 1845 г.

Впервые опубликовано Ф. Энгельсом в 1888 г. в приложении к отдельному изданию его работы «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»

Печатается по тексту издания 1888 г., сверенному с рукописью К. Маркса

Перевод с немецкого

11

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretirt,*

es kommt darauf an sie zu *verandern.*

Одиннадцатый тезис о Фейербахе
из записной книжки К. Маркса

К. МАРКС и Ф. ЭНГЕЛЬС

НЕМЕЦКАЯ ИДЕОЛОГИЯ

КРИТИКА НОВЕЙШЕЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЛИЦЕ ЕЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ФЕЙЕРБАХА, Б. БАУЭРА И ШТИРНЕРА И НЕМЕЦКОГО СОЦИАЛИЗМА В ЛИЦЕ ЕГО РАЗЛИЧНЫХ ПРОРОКОВ [2]

Написано К. Марксом и Ф. Энгельсом
в 1846—1846 гг.

Впервые полностью опубликовано ИМЭЛС
на языке оригинала — в 1932 г.,
на русском языке — в 1933 г.

Печатается по тексту рукописи

Перевод с немецкого

ТОМ I

КРИТИКА
НОВЕЙШЕЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ
В ЛИЦЕ ЕЁ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ
ФЕЙЕРБАХА, Б. БАУЭРА И ШТИРНЕРА

ПРЕДИСЛОВИЕ

Люди до сих пор всегда создавали себе ложные представления о себе самих, о том, что они есть или чем они должны быть. Согласно своим представлениям о боге, о том, что является образцом человека, и т. д. они строили свои отношения. Порождения их головы стали господствовать над ними. Они, творцы, склонились перед своими творениями. Освободим же их от иллюзий, идей, догматов, от воображаемых существ, под игом которых они изнывают. Поднимем восстание против этого господства мыслей. Научим их, как заменить эти иллюзии мыслями, отвечающими сущности человека, говорит один, как отнестись к ним критически, говорит другой, как выкинуть их из своей головы, говорит третий, — и... существующая действительность рухнет.

Эти невинные и детские фантазии образуют ядро новейшей младогегельянской философии, которую в Германии не только публика принимает с чувством ужаса и благоговения, но и сами *философские герои* также преподносят с торжественным сознанием её миропотрясающей опасности и преступной беспощадности. Первый том предлагаемой работы ставит себе целью разоблачить этих овец, считающих себя волками и принимаемых за таковых, — показать, что их блеяние лишь повторяет, в философской форме, представления немецких бюргеров, что хвастливые речи этих философских комментаторов только отражают убожество немецкой действительности. Эта книга ставит себе целью развенчать и лишить всякого доверия философскую борьбу с тенями действительности, борьбу, которая так по душе мечтательному и сонливому немецкому народу.

Одному бравому человеку пришло однажды в голову, что люди тонут в воде только потому, что они одержимы *мыслью о тяжести.* Если бы они выкинули это представление из головы, объявив, например, его суеверным, религиозным, то они избавились бы от всякого риска утонуть. Всю свою жизнь боролся он против иллюзии тяжести, относительно вредных последствий которой статистика доставляла ему всё новые и новые доказательства. Сей бравый муж явился прообразом современных немецких революционных философов*.

---

* Далее в рукописи перечёркнуто: «У немецкого идеализма нет никакого специфического отличия по сравнению с идеологией всех остальных народов. Эта последняя также считает, что идеи господствуют нал миром, идеи и понятия она считает определяющими принципами, определённые мысли — таинством материального мира, которое доступно только философам.

Гегель завершил позитивный идеализм. У него не только весь материальный мир превратился в мир мыслей, а и вся история — в историю мыслей. Он не довольствовался тем, что регистрировал мысленные вещи, он пытался изобразить и акт их производства.

Немецкие философы, выбитые из мира своих грёз, протестуют против мира мыслей, которому они... представление о действительном, телесном...

Все немецкие философские критики утверждают, что идеи, представления, понятия господствовали до сих пор над действительным миром людей и определяли его, что действительный мир есть продукт мира идей. Так это остаётся и по сей день, но так не должно быть впредь. Они отличаются друг от друга по тому способу, каким они хотят спасти человечество, изнывающее, согласно их взгляду, под властью своих собственных навязчивых мыслей; они отличаются друг от друга в зависимости от того, что именно они объявляют навязчивыми мыслями; но они сходятся в своей вере в это господство мыслей, они сходятся в своей вере в то, что акт их критической мысли должен привести существующее к гибели, — одни из них при этим полагают, что для этого достаточно их изолированной мыслительной деятельности, другие намерены завоевать общее сознание.

Вера, что реальный мир есть продукт мира идей, что мир идей...

Заблудившись в своём гегелевском мире мыслей, немецкие философы протестуют против господства мыслей, идей, представлений, которые до сих пор, согласно их взгляду, т. е. согласно *иллюзии Гегеля,* производили, определяли, держали под своей властью действительный мир. Они заявляют протест и прекращают...

Согласно гегелевской системе, идеи, мысли, понятия производили, определяли, держали под своей властью действительную жизнь людей, их материальный мир, их реальные отношения. Его бунтующие ученики перенимают это у него...». *Ред.*

Первая страница из рукописи К. Маркса и Ф. Энгельса
«Немецкая идеология». Предисловие
(Написано рукой Маркса)

I

ФЕЙЕРБАХ

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО И ИДЕАЛИСТИЧЕСКОГО ВОЗЗРЕНИЙ

Как возвещают немецкие идеологи, Германия проделала за последние годы переворот, который не имеет себе равного. Начавшийся со Штрауса процесс разложения гегелевской системы превратился во всемирное брожение, охватившее все «силы прошлого». Во всеобщем хаосе возникали мощные державы, чтобы тотчас же снова исчезнуть, появлялись на миг герои, которых более смелые и сильные соперники вновь низвергали во мрак. Это была революция, по сравнению с которой французская революция — лишь детская игра, это была мировая борьба, перед которой борьба диадохов[3] кажется ничтожной. С неслыханной стремительностью одни принципы вытеснялись другими, одни герои мысли сокрушали других, и за три года — с 1842 по 1845 — в Германии была произведена чистка более основательная, чем прежде за три столетия.

Всё это произошло-де в области чистой мысли.

Как бы то ни было, мы имеем дело с интересным событием: с процессом разложения абсолютного духа. Когда в нём угасла последняя искра жизни, различные составные части этого caput mortuum* распались, вступили в новые соединения и образовали новые вещества. Люди, промышляющие философией, существовавшие до той поры эксплуатацией абсолютного духа, набросились теперь на эти новые соединения. Каждый с величайшей старательностью стал заниматься сбытом доставшейся ему доли. Дело не могло обойтись без конкуренции. Вначале она носила довольно солидный, бюргерски-добропорядочный

* — буквально: мёртвая голова, здесь в смысле: мёртвые останки. *Ред.*

характер. Но затем, когда немецкий рынок оказался переполненным, а на мировом рынке, несмотря на все усилия, товар не находил спроса, всё дело, на обычный немецкий манер, было испорчено фабричным и дутым производством, ухудшением качества, фальсификацией сырья, подделкой этикеток, фиктивными закупками, вексельными плутнями и лишённой всякой реальной почвы кредитной системой. Конкуренция превратилась в ожесточённую борьбу, которую нам теперь расхваливают и изображают как переворот всемирно-исторического значения, как фактор, породивший величайшие результаты и достижения.

Для того, чтобы оценить по достоинству всё это философское шарлатанство, которое даже вызывает в груди почтенного немецкого бюргера столь приятные для него национальные чувства, чтобы наглядно показать мелочность, провинциальную ограниченность всего этого младогегельяиского движения, а в особенности для того, чтобы обнаружить трагикомический контраст между действительными деяниями этих героев и иллюзиями по поводу этих деяний, — необходимо взглянуть на всю эту шумиху с позиции, находящейся вне Германии[*].

А. ИДЕОЛОГИЯ ВООБЩЕ, НЕМЕЦКАЯ В ОСОБЕННОСТИ

Немецкая критика вплоть до своих последних потуг не покидала почвы философии. Все проблемы этой критики, — весьма далёкой, правда, от того, чтобы исследовать свои общефилософские предпосылки, — выросли всё же на почве определённой философской системы, а именно — системы Гегеля. Не только в её ответах, но уже и в самых её вопросах заключалась мистификация. Эта зависимость от Гегеля — причина того, почему

[*] Далее в рукописи перечёркнуто; «Мы предпосылаем поэтому специальной критике отдельных представителей этого движения некоторые общие замечания, ближе выясняющие общие им всем идеологические предпосылки. Этих замечаний будет достаточно, чтобы охарактеризовать точку зрения нашей критики в той мире, в какой это необходимо для понимания и обоснования последующих отдельных критических очерков. Мы направляем эти замечания именно против Фейербаха, потому что он единственный, кто сделал хотя бы некоторый шаг вперед и чьи работы можно разбирать de bonne foi [всерьёз].

1. *Идеология вообще, в частности немецкая философия*

А. Мы знаем только одну единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон, её можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обусловливают друг друга. История природы, так называемое естествознание, нас здесь не касается; историей же людей нам придется заняться, так как почти вся идеология сводится либо к превратному пониманию этой истории, либо к полному отвлечению от неё. Сама идеология есть только одна из сторон этой истории». *Ред.*

ни один из этих новоявленных критиков даже не попытался приняться за всестороннюю критику гегелевской системы, хотя каждый из них утверждает, что вышел за пределы философии Гегеля. Их полемика против Гегеля и друг против друга ограничивается тем, что каждый из них выхватывает какую-нибудь одну сторону гегелевской системы и направляет её как против системы в целом, так и против тех сторон, которые выхвачены другими. Вначале выхватили гегелевские категории в их чистом, неподдельном виде, как, например, субстанция и самосознание; затем профанировали эти категории, назвав их более мирскими именами, как, например, «род», «единственный», «человек» и т. д.

Вся немецкая философская критика от Штрауса до Штирнера ограничивается критикой *религиозных* представлений*. Отправной точкой служили действительная религия и теология в собственном смысле слова. Что такое религиозное сознание, религиозное представление — это в дальнейшем определялось по-разному. Весь прогресс заключался в том, что мнимо господствующие метафизические, политические, правовые, моральные и иные представления также сводились к области религиозных, или теологических, представлений, да ещё в том, что политическое, правовое, моральное сознание объявлялось религиозным, или теологическим, сознанием, а политический, правовой, моральный человек — в последнем счёте «человек вообще» — провозглашался религиозным человеком. Господство религии предполагалось заранее. Мало-помалу всякое господствующее отношение стало объявляться религиозным отношением и превращалось в культ — культ права, культ государства и т. п. Повсюду фигурировали только догматы и вера в догматы. Мир канонизировался во всё больших размерах, пока, наконец, достопочтенный святой Макс не смог объявить его священным en bloc** и таким образом покончить с ним раз навсегда.

Старогегельянцы считали, что ими всё *понято,* коль скоро подведено под ту или иную гегелевскую логическую категорию. Младогегельянцы всё *критиковали,* подставляя повсюду религиозные представления или объявляя всё теологическим. Младогегельянцы разделяют со старогегельянцами их веру в то, что в существующем мире господствуют религия, понятия, всеобщее. Но одни восстают против этого господства как

* Далее в рукописи перечёркнуто: «выступившей с притязанием на роль абсолютной спасительницы мира от всякого зла. Религия всё время рассматривалась и трактовалась как последняя причина всех противных этим философам отношений, как исконный враг». *Ред.*

** — целиком, от начала до конца. *Ред.*

против узурпации, а другие прославляют его как нечто законное.

Так как у этих младогегельянцев представления, мысли, понятия, вообще продукты сознания, превращённого ими в нечто самостоятельное, считаются настоящими оковами людей — совершенно так же, как у старогегельянцев они объявляются истинными скрепами человеческого общества, — то становится понятным, что младогегельянцам только против этих иллюзий сознания и надлежит вести борьбу. Так как, согласно их фантазии, отношения людей, все их действия и всё их поведение, их оковы и границы являются продуктами их сознания, то младогегельянцы вполне последовательно предъявляют людям моральное требование заменить их теперешнее сознание человеческим, критическим или эгоистическим сознанием и таким путём устранить стесняющие их границы. Это требование изменить сознание сводится к требованию иначе истолковать существующее, что значит признать его, дав ему иное истолкование. Младогегельянские идеологи, вопреки их якобы «миропотрясающим» фразам, — величайшие консерваторы. Самые молодые из них нашли точное выражение для своей деятельности, заявив, что они борются только против *«фраз»*. Они забыли только, что сами не противопоставляют этим фразам ничего, кроме фраз, и что они отнюдь не борются против действительного, существующего мира, если борются только против фраз этого мира. Единственный результат, которого могла добиться эта философская критика, заключается в нескольких, да и то односторонних, историко-религиозных разъяснениях относительно христианства; все же прочие их утверждения, это — только дальнейшие приукрашивания их претензии на то, что они этими незначительными разъяснениями совершили якобы всемирно-исторические открытия.

Ни одному из этих философов и в голову не приходило задать себе вопрос о связи немецкой философии с немецкой действительностью, о связи их критики с их собственной материальной средой.

Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путём.

Первая предпосылка всякой человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов*. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе. Мы здесь не можем, разумеется, углубляться ни в изучение физических свойств самих людей, ни в изучение природных условий — геологических, орогидрографических, климатических и иных отношений, которые они застают**. Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех их видоизменений, которым они, благодаря деятельности людей, подвергаются в ходе истории.

Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им средства к жизни, — шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самоё свою материальную жизнь.

Способ, каким люди производят необходимые им средства к жизни, зависит прежде всего от свойств самих этих средств, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В ещё большей степени, это — определённый способ деятельности данных индивидов, определённый вид их жизнедеятельности, их определённый *образ жизни.* Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. Та, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, *что* они производят, так и с тем, *как* они производят. Что представляют собой индивиды, — это зависит, следовательно, от материальных условий их производства.

Это производство начинается впервые с *ростом населения.* Само оно опять-таки предполагает *общение [VerkehrJ* индивидов между собой. Форма этого общения, в свою очередь, обусловливается производством[4].

Взаимоотношения между различными нациями зависят от того, насколько каждая из них развила свои производительные

* Далее в рукописи перечёркнуто: «Первый исторический акт этих индивидов, благодаря которому они отличаются от животных, состоит не в том, что они мыслят, а в том, что они начинают производить *необходимые им средства к жизни». Ред.*

** Далее в рукописи перечёркнуто: «Но эти отношения обусловливают не только первоначальную, естественно возникшую телесную организацию людей, в особенности расовые различия между ними, но и всё её дальнейшее развитие — или отсутствие развития — по сей день». *Ред.*

силы, разделение труда и внутреннее общение. Это положение общепризнанно. Но не только отношение одной нации к другим, но и вся внутренняя структура самой нации зависит от ступени развития её производства и её внутреннего и внешнего общения. Уровень развития производительных сил нации обнаруживается всего нагляднее в том, в какой степени развито у неё разделение труда. Всякая новая производительная сила, — поскольку это не просто количественное расширение известных уже до того производительных сил (например, возделывание новых земель), — влечёт за собой дальнейшее развитие разделения труда.

Разделение труда в пределах той или иной нации приводит прежде всего к отделению промышленного и торгового труда от труда земледельческого и, тем самым, к отделению *города* от *деревни* и к противоположности их интересов. Дальнейшее развитие разделения труда приводит к обособлению торгового труда от промышленного. Одновременно, благодаря разделению труда внутри этих различных отраслей, развиваются, в свою очередь, различные подразделения индивидов, сотрудничающих в той или иной отрасли труда. Соотношение этих различных подразделений обусловливается способом применения земледельческого, промышленного и торгового труда (патриархализм, рабство, сословия, классы). При более развитом общении те же отношения обнаруживаются и во взаимоотношениях между различными нациями.

Различные ступени в развитии разделения труда являются вместе с тем и различными формами собственности, т. е. каждая ступень разделения труда определяет также и отношения индивидов друг к другу соответственно их отношению к материалу, орудиям и продуктам труда.

Первая форма собственности, это — племенная собственность[5]. Она соответствует неразвитой стадии производства, когда люди живут охотой и рыболовством, скотоводством или, самое большее, земледелием. В последнем случае она предполагает огромную массу еще неосвоенной земли. На этой стадии разделение труда развито ещё очень слабо и ограничивается дальнейшим расширением существующего в семье естественно возникшего разделения труда. Общественная структура ограничивается поэтому лишь расширением семьи: патриархальные главы племени, подчинённые им члены племени, наконец, рабы. Рабство, в скрытом виде существующее в семье, развивается лишь постепенно, вместе с ростом населения и потребностей и с расширением внешних сношений — как в виде войны, так и в виде меновой торговли.

Вторая форма собственности, это — античная общинная и государственная собственность, которая возникает благодаря объединению — путём договора или завоевания — нескольким племён в один *город* и при которой сохраняется рабство. Наряду с общинной собственностью развивается уже и движимая, а впоследствии и недвижимая, частная собственность, но как отклоняющаяся от нормы и подчинённая общинной собственности форма. Граждане государства лишь сообща владеют своими работающими рабами и уже в силу этого связаны формой общинной собственности. Это — совместная частная собственность активных граждан государства, вынужденных перед лицом рабов сохранять эту естественно возникшую форму ассоциации. Поэтому вся основывающаяся на этом фундаменте структура общества, а вместе с ней и народовластие, приходит в упадок в той же мере, в какой именно развивается недвижимая частная собственность. Разделение труда имеет уже более развитой характер. Мы встречаем уже противоположность между юродом и деревней, впоследствии — противоположность между государствами, из которых одни представляют городские, а другие — сельские интересы; внутри же городов имеет место противоположность между промышленностью и морской торговлей. Классовые отношения между гражданами и рабами уже достигли своего полного развития.

Всему этому пониманию истории как будто противоречит факт завоевания. До сих пор насилие, война, грабёж, разбой и т. д. объявлялись движущей силой истории. Мы можем здесь остановиться лишь на главных моментах и выбираем поэтому наиболее разительный пример — разрушение старой цивилизации варварским народом и образование заново, вслед за этим, иной структуры общества (Рим и варвары, феодализм и Галлия, Восточно-римская империя и турки). У варварского народа-завоевателя сама война является ещё, как уже было выше указано, регулярной формой сношений, которая используется всё шире, по мере того как прирост населения, при традиционном и единственно для него возможном примитивном способе производства, создаёт потребность в новых средствах производства. В Италии, наоборот, в результате концентрации земельной собственности (вызванной не только скупкой и задолженностью, но также переходом по наследству, ибо вследствие царившей тогда распущенности и редкости браков древние роды постепенно вымирали и их имущество переходило в руки немногих) и в результате превращения пахотной земли в пастбища (вызванного не только обычными, и поныне имеющими силу, экономическими причинами, но и ввозом награбленного и

полученного в качестве дани хлеба и вытекавшим отсюда отсутствием потребителей для италийского зерна), — в результате всего этого почти исчезло свободное население; даже рабы непрерывно вымирали, и их приходилось постоянно заменять новыми. Рабство оставалось основой всего производства. Плебеи, занимавшие место между свободными и рабами, никогда не поднимались выше уровня люмпен-пролетариата. Рим вообще всегда оставался всего лишь городом, и его связь с провинциями была почти исключительно политической и, конечно, могла быть также и нарушена политическими событиями.

С развитием частной собственности здесь впервые устанавливаются те отношения, которые мы вновь встретим — только в более крупном масштабе — при современной частной собственности. С одной стороны, — концентрация частной собственности, начавшаяся в Риме очень рано (доказательство — аграрный закон Лициния[6]) и развивавшаяся очень быстро со времени гражданских войн и в особенности при императорах; с другой стороны, в связи с этим, — превращение плебейских мелких крестьян в пролетариат, который, однако, вследствие своего промежуточного положения между имущими гражданами и рабами, не получил самостоятельного развития.

Третья форма, это — феодальная или сословная собственность. Если для античности исходным пунктом служил *город* и его небольшая округа, то для средневековья исходным пунктом служила *деревня.* Эта перемена исходного пункта была обусловлена редкостью и рассеянностью по обширной площади первоначального населения, которое приток завоевателей не увеличивал сколько-нибудь значительно. Поэтому, в противоположность Греции и Риму, феодальное развитие начинается на гораздо более широкой территории, подготовленной римскими завоеваниями и связанным с ними вначале распространением земледелия. Последние века приходящей в упадок Римской империи и самое завоевание её варварами разрушили массу производительных сил; земледелие пришло в упадок, промышленность, из-за отсутствия сбыта, захирела, торговля замерла или была насильственно прервана, сельское и городское население убыло. Имевшиеся налицо отношения и обусловленный ими способ осуществления завоевания развили, под влиянием военного строя германцев, феодальную собственность. Подобно племенной и общинной собственности, она также покоится на известной общности, которой, однако, противостоят, в качестве непосредственно производящего класса, не рабы, как в античном мире, а мелкие крепостные крестьяне. Вместе с полным развитием феодализма появляется и антагонизм по

отношению к городам. Иерархическая структура землевладения и связанная с ней система вооружённых дружин давали дворянству власть над крепостными. Эта феодальная структура, как и античная общинная собственность, была ассоциацией, направленной против порабощённого, производящего класса; различны были лишь форма ассоциации и отношение к непосредственным производителям, ибо налицо были различные условия производства.

Этой феодальной структуре землевладения соответствовала в *городах* корпоративная собственность, феодальная организация ремесла. Собственность заключалась здесь главным образом в труде каждого отдельного индивида. Необходимость объединения против объединённого разбойничьего дворянства, потребность в общих рыночных помещениях в период, когда промышленник был одновременно и купцом, рост конкуренции со стороны беглых крепостных, которые стекались в расцветавшие тогда города, феодальная структура всей страны — всё это породило *цехи;* благодаря тому, что отдельные лица среди ремесленников, число которых оставалось неизменным при растущем населении, постепенно накопляли, путём сбережений, небольшие капиталы, — развилась система подмастерьев и учеников, создавшая в городах иерархию, подобную иерархии сельского населения.

Таким образом, главной формой собственности в феодальную эпоху была, с одной стороны, земельная собственность, вместе с прикованным к ней трудом крепостных, а с другой — собственный труд при наличии мелкого капитала, господствующего над трудом подмастерьев. Структура обоих этих видов собственности обусловливалась ограниченными отношениями производства — слабой и примитивной обработкой земли и ремесленным типом промышленности. В эпоху расцвета феодализма разделение труда было незначительно. В каждой стране существовала противоположность между городом и деревней; сословная структура имела, правда, резко выраженный характер, но, помимо разделения на князей, дворянство, духовенство и крестьян в деревне и на мастеров, подмастерьев, учеников, а вскоре также и плебеев-подёнщиков в городах, не было сколько-нибудь значительного разделения труда. В земледелии оно затруднялось парцеллярной обработкой земли, наряду с которой возникла домашняя промышленность самих крестьян; в промышленности же, внутри отдельных ремёсел, вовсе не существовало разделения труда, а между отдельными ремёслами оно было лишь очень незначительным. Разделение между промышленностью и торговлей в более старых городах имелось

уже раньше; в более новых оно развилось лишь впоследствии, когда города вступили во взаимоотношения друг с другом.

Объединение более обширных областей в феодальные королевства являлось потребностью как для земельного дворянства, так и для городов. Поэтому во главе организации господствующего класса — дворянства — повсюду стоял монарх.

Итак, дело обстоит следующим образом: определённые индивиды, определённым образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определённые общественные и политические отношения. Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае — на опыте и без всякой мистификации и спекуляции — вскрыть связь общественной и политической структуры с производством. Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определённых индивидов — не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они *в действительности,* т. е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они действенно проявляют себя в определённых материальных, не зависящих от их произвола границах, предпосылках и условиях[*].

Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь ещё непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., — но речь идёт о действительных, действующих людях, обусловленных определённым развитием их производительных сил и — соответствующим этому развитию — общением, вплоть

[*] Далее в рукописи перечёркнуто: «Представления, которые создают себе эти индивиды, суть представления либо об их отношении к природе, либо об их отношениях между собой, либо об их собственной телесной организации. Ясно, что во всех этих случаях эти представления являются сознательным выражением, — действительным или иллюзорным, — их действительных отношений и деятельности, их производства, их общения, их общественной и политической организации. Обратное допущение возможно лишь тогда, когда, помимо духа действительных, материально обусловленных индивидов, предполагается ещё какой-то особый дух. Если сознательное выражение действительных отношений этих индивидов иллюзорно, если они в своих представлениях ставят свою действительность на голову, то это есть опять-таки следствие ограниченности способа их материальной деятельности и их, вытекающих отсюда, ограниченных общественных отношений». *Ред.*

до его отдалённейших форм. Сознание [das Bewustsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewuste Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то и это явление точно так же проистекает из исторического процесса их жизни, — подобно тому как обратное изображение предметов на сетчатке глаза проистекает из непосредственно физического процесса их жизни.

В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, — мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие своё материальное производство и своё материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также своё мышление и продукты своего мышления.. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как *их* сознание.

Этот способ рассмотрения не лишён предпосылок. Он исходит из действительных предпосылок, ни на миг не покидая их. Его предпосылками являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своём действительном, наблюдаемом эмпирически, процессе развития, протекающем в определённых условиях. Когда изображается этот деятельный процесс жизни, история перестаёт быть собранием мёртвых фактов, как у эмпириков, которые сами ещё абстрактны, пли же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, какой она является у идеалистов.

Там, где прекращается спекулятивное мышление, — перед лицом действительной жизни, — там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание. Изображение действительности лишает самостоятельную философию её жизненной среды. В лучшем случае её может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев. Но, в отличие от философии, эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала — относится ли он к минувшей эпохе или к современности, — когда принимаются за его действительное изображение. Устранение этих трудностей обусловлено предпосылками, которые отнюдь не могут быть даны здесь, а проистекают лишь из изучения реального жизненного процесса и деятельности индивидов каждой отдельной эпохи. Мы выделим здесь некоторые из этих абстракций, которыми мы пользуемся в противоположность идеологии, и поясним их на исторических примерах.

[1.] ИСТОРИЯ

Имея дело со свободными от всяких предпосылок немцами, мы должны прежде всего констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а следовательно и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии «делать историю»*. Но для жизни нужны прежде всего пища и питьё, жилище, одежда и ещё кое-что. Итак, первый исторический акт, это — производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни. Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно — уже для одного того, чтобы люди могли жить. Даже если чувственность сводится,

* Пометка Маркса на полях: *«Гегель.* Геологические, гидрографические и т. д. условия. Человеческие тела. Потребность, труд». *Ред.*

как у святого Бруно, к такому минимуму, как дубинка, — она предполагает деятельность, направленную к производству этой дубинки. При уяснении всякой исторической действительности необходимо поэтому первым делом учесть указанный основной факт во всём его значении и объёме и предоставить ему то место, которое он заслуживает. Немцы, как известно, никогда этого не делали, и поэтому у них никогда не было *земной* основы для истории, а отсюда и не было никогда ни одного историка. Французы и англичане, хотя они и крайне односторонне понимали связь этого факта с так называемой историей, — в особенности, поскольку они находились в плену политической идеологии, — всё же сделали первые попытки дать историографии материалистическую основу, впервые написав истории гражданского общества, торговли и промышленности.

Второй факт состоит в том, что сама удовлетворённая первая потребность, действие удовлетворения и уже приобретённое орудие удовлетворения ведут к новым потребностям, и это порождение новых потребностей является первым историческим актом. Отсюда сразу становится ясно, чьим духовным детищем является великая историческая мудрость немцев, которые считают, что там, где им не хватает положительного материала и где нет места для теологической, политической или литературной бессмыслицы, там нет и никакой истории, а имеется лишь «предисторическое время»; при этом мы не получаем никаких разъяснений относительно того, как совершается переход от этой бессмысленной «предистории» к собственно истории. Впрочем, с другой стороны, их историческая спекуляция особенно охотно набрасывается на эту «предисторию», потому что тут они считают себя обеспеченными от вторжения «грубого факта» и вместе с тем могут дать полную свободу своему спекулятивному влечению, создавая и разрушая гипотезы тысячами.

Третье отношение, с самого начала включающееся в ход исторического развития, заключается в том, что люди, ежедневно заново производящие свою собственную жизнь, начинают производить других людей, размножаться: это — отношение между мужем и женой, родителями и детьми, *семья.*. Эта семья, которая вначале была единственным социальным отношением, впоследствии, когда умножившиеся потребности порождают новые общественные отношения, а размножившееся население — новые потребности, становится (исключая Германию) подчинённым отношением и должна тогда рассматриваться и изучаться согласно существующим эмпирическим

данным, а не согласно «понятию семьи», как это делают обыкновенно в Германии*. Впрочем, эти три стороны социальной деятельности следует рассматривать не как три различные ступени, а именно лишь как три стороны, или — чтобы было понятно немцам — как три «момента», которые совместно существовали с самого начала истории, со времени первых людей, и которые имеют силу в истории ещё и теперь.

Итак, производство жизни — как собственной, посредством труда, так и чужой, посредством рождения — появляется сразу в качестве двоякого отношения: с одной стороны, в качестве естественного, а с другой — в качестве общественного отношения, общественного в том смысле, что имеется в виду сотрудничество многих индивидов, безразлично при каких условиях, каким образом и для какой цели. Отсюда следует, что определённый способ производства или определённая промышленная ступень всегда связаны с определённым способом совместной деятельности, с определённой общественной ступенью, — самый этот способ совместной деятельности есть «производительная сила», — что совокупность доступных людям производительных сил обусловливает общественное состояние и что, следовательно, «историю человечества» всегда необходимо изучать и разрабатывать в связи с историей промышленности и обмена. Но ясно также и то, что в Германии такая история не Может быть написана, так как немцам для этого не хватает не только способности понимания и материала, но и «чувственной достоверности»; а по ту сторону Рейна нельзя приобрести никакого опыта насчёт этих вещей потому, что там не совершается более никакой истории. Таким образом, уже с самого начала обнаруживается материалистическая связь людей между собой, связь, которая обусловлена потребностями и способом производства

* Жилищное строительство. Само собой разумеется, что у дикарей каждая семья имеет свою пещеру или хижину, как у кочевников — отдельный шатёр. Это раздельное домашнее хозяйство становится ещё более необходимым вследствие дальнейшего развития частной собственности. У земледельческих народов общее домашнее хозяйство так же невозможно, как и общее земледелие. Большим шагом вперёд была постройка городов. Однако во все прежние периоды уничтожение обособленного хозяйства, неотделимое от уничтожения частной собственности, было уже потому невозможно, что для этого не было ещё материальных условий. Организация общего домашнего хозяйства предполагает развитие машин, использование сил природы и многих иных производительных сил, например водопровода, газового освещения, парового отопления и т. д., устранение [противоположности] города и деревни. Без этих условий само общее хозяйство, в свою очередь, не станет новой производительной силой, будет лишено всякого материального базиса, будет основываться на чисто теоретической основе, т. е. будет простой причудой и приведёт лишь к монастырскому хозяйству. — Что оказалось ещё возможным, так это концентрация в городах и постройка общих зданий для различных определённых целей (тюрьмы, казармы и т. д.). Само собой разумеется, — упразднение раздельного хозяйства не отделимо от упразднения [Aufhebung] семьи.

и так же стара, как сами люди, — связь, которая принимает всё новые формы, а следовательно представляет собой «историю», вовсе не нуждаясь в существовании какой-либо политической или религиозной нелепости, которая ещё сверх того соединяла бы людей.

Лишь теперь, после того как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первоначальных, исторических отношений, мы находим, что человек обладает также и «сознанием»*. Но и им человек обладает в виде «чистого» сознания не с самого начала. На «духе» с самого начала лежит проклятие — быть «отягощённым» материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков — словом, в виде языка. Язык так же древен, как и сознание; язык *есть* практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми**. Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не *«относится»* ни к чему и вообще не «относится»; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт и остаётся им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, есть вначале осознание *ближайшей* чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно — осознанно природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это — чисто животное осознание природы (обожествление природы).

Здесь сразу видно, что это обожествление природы или это определённое отношение к природе обусловливается формой общества, и наоборот. Здесь, как и повсюду, тождество природы и человека обнаруживается также и в том, что ограниченное отношение людей к природе обусловливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу — их ограниченное отношение к природе, и именно потому, что природа ещё почти не видоизменена ходом

* Пометка Маркса на полях: «Люди имеют историю потому, что они должны *производить* свою жизнь, и притом *определенным* образом. Это обусловлено их физической организацией, так же как и их сознание». *Ред.*

** Далее в рукописи перечёркнуто: «Моё отношение к моей среде есть моё сознание». *Ред.*

истории; но с другой стороны, сознание необходимости вступить в сношения с окружающими индивидами является началом осознания того, что человек вообще живёт в обществе. Начало это носит столь же животный характер, как и сама общественная жизнь на этой ступени; это — чисто стадное сознание, и человек отличается здесь от барана лишь тем, что сознание заменяет ему инстинкт, или же, — что его инстинкт осознан. Это баранье, или племенное, сознание получает своё дальнейшее развитие благодаря росту производительности, росту потребностей и лежащему в основе того и другого росту населениям Вместе с этим развивается и разделение труда, которое вначале было лишь разделением труда в половом акте, а потом — разделением труда, совершавшимся само собой или «естественно возникшим» благодаря природным задаткам (например, физической силе), потребностям, случайностям и т. д. и т. д. Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда[*]. С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д. Но если даже эта теория, теология, философия, мораль и т. д. вступают в противоречие с существующими отношениями, то это может происходить лишь благодаря тому, что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующей производительной силой. Впрочем, в пределах отношений определённой нации это может произойти также благодаря тому, что противоречие обнаруживается не в данных национальных рамках, а между данным национальным сознанием и практикой других наций[**], т. е. между национальным и всеобщим сознанием той или другой нации (как это в настоящее время имеет место в Германии).

Впрочем, совершенно безразлично, что предпримет само по себе сознание; из всей этой дряни мы получаем лишь один вывод, а именно, что три указанных момента — производительная сила, общественное состояние и сознание — могут и должны вступить в противоречие друг с другом, ибо *разделение труда*

---

[*] Пометка Маркса на полях: «С этим совпадает первая форма идеологов, попы». *Ред.*

[**] Пометка Маркса на полях: «Религия. Немцы с *идеологией* как таковой». *Ред.*

делает возможным — более того: действительным, — что духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов; добиться того, чтобы они не вступали друг с другом в противоречие, возможно только путём устранения разделения труда. Впрочем, само собой разумеется, что «призраки», «узы», «высшее существо», «понятие», «сомнение» являются лишь идеалистическим, духовным выражением, представлением мнимоизолированного индивида, представлением о весьма эмпирических путах и границах, внутри которых движется способ производства жизни и связанная с ним форма общения.

Вместе с разделением труда, содержащим все эти противоречия и покоящимся, в свою очередь, на естественно возникшем разделении труда в семье и на распадении общества на отдельные, противостоящие друг другу семьи, — вместе с этим разделением труда дано и *распределение,* являющееся притом — как количественно, так и качественно — *неравным* распределением труда и его продуктов; следовательно дана и собственность, зародыш и первоначальная форма которой имеется уже в семье, где жена и дети — рабы мужчины. Рабство в семье — правда, ещё очень примитивное и скрытое — есть первая собственность, которая, впрочем, уже и в этой форме вполне соответствует определению современных экономистов, согласно которому собственность есть распоряжение чужой рабочей силой. Впрочем, разделение труда и частная собственность, это — тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом — по отношению к продукту деятельности.

Далее, вместе с разделением труда дано и противоречие между интересом отдельного индивида или отдельной семьи и общим интересом всех индивидов, находящихся в общении друг с другом; притом этот общий интерес существует не только в представлении, как «всеобщее», но прежде всего он существует в действительности в качестве взаимной зависимости индивидов, между которыми разделён труд. И наконец, разделение труда даёт нам также и первый пример того, что пока люди находятся в стихийно сложившемся обществе, пока, следовательно, существует разрыв между частным и общим интересом, пока, следовательно, разделение деятельности совершается не добровольно, а стихийно,—собственная деятельность человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того чтобы он господствовал над ней. Дело в том, что как только появляется разделение труда, каждый приобретает свой определённый, исключительный круг

деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти: он — охотник, рыбак или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств к жизни, — тогда как в коммунистическом обществе, где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует всё производство и именно поэтому создаёт для меня возможность делать сегодня одно, а завтра — другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, — как моей душе угодно, — не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком. Это закрепление социальной деятельности, это консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчёты, является одним из главных моментов в предшествующем историческом развитии.

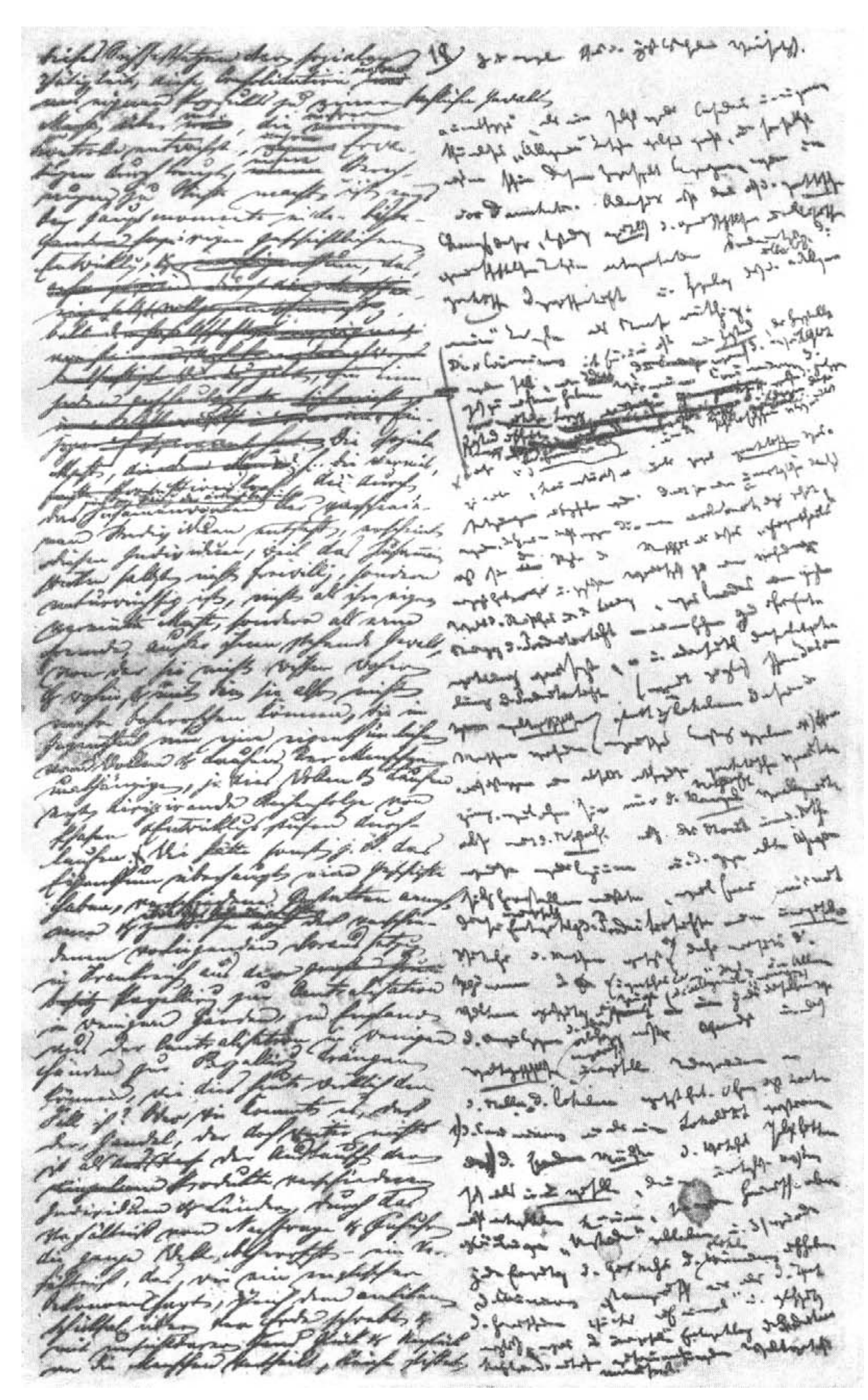
Именно благодаря этому противоречию между частным и общим интересом последний, в виде *государства,* принимает самостоятельную форму, оторванную от действительных — как отдельных, так и совместных — интересов, и вместе с тем форму иллюзорной общности. Но это совершается всегда на реальной основе имеющихся в каждом семейном или племенном конгломерате связей по плоти и крови, по языку, по разделению труда в более широком масштабе и по иным интересам, в особенности, — как мы покажем в дальнейшем, — на основе интересов классов, которые, — будучи уже обособленными в результате разделения труда, — обособляются в каждой такой людской совокупности и из которых один господствует над всеми другими. Отсюда следует, что всякая борьба внутри государства — борьба между демократией, аристократией и монархией, борьба за избирательное право и т. д. и т. д. — представляет собой не что иное, как иллюзорные формы, в которых ведётся действительная борьба различных классов друг с другом (о чём не имеют ни малейшего понятия немецкие теоретики, несмотря на то, что в «Deutsch-Franzosische Jahrbucher» и в «Святом семействе»[7] им было достаточно определённо указано на это). Отсюда следует далее, что каждый стремящийся к господству класс, — если даже его господство обусловливает, как это имеет место у пролетариата, уничтожение всей старой общественной формы и господства вообще, — должен прежде всего завоевать себе политическую власть, для того чтобы этот класс, в свою очередь, мог представить свой интерес как всеобщий,

что он вынужден сделать в первый момент. Именно потому, что индивиды преследуют *только* свой особый интерес, не совпадающий для них с их общим интересом — всеобщее же вообще является иллюзорной формой общности, — они считают этот общий интерес «чуждым», «независимым» от них, т. е. опять-таки особым и своеобразным «всеобщим» интересом, или же они сами должны двигаться в пределах этой разобщённости, что и происходит в демократии. С другой же стороны, *практическая* борьба этих особых интересов, всегда *действительно* выступавших против общих и иллюзорно общих интересов, делает необходимым *практическое* вмешательство и обуздание особых интересов посредством иллюзорного «всеобщего» интереса, выступающего в виде государства/Социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, — эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединённая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, — напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение.

Это *«отчуждение»,* говоря понятным для философа языком, может быть уничтожено, конечно, только при наличии двух *практических* предпосылок. Чтобы стать «невыносимой» силой, т. е. силой, против которой совершают революцию, необходимо, чтобы это отчуждение превратило большинство человечества в совершенно «лишённых собственности» людей, противостоящих в то же время существующему миру богатства и образования, а оба эти условия предполагают огромный рост производительной силы, высокую степень её развития. С другой стороны, это развитие производительных сил (вместе с которым уже дано эмпирическое осуществление *всемирно-исторического,* а не узко местного, бытия людей) является абсолютно необходимой практической предпосылкой ещё и потому, что без него имеет место лишь всеобщее распространение *бедности;* а при *крайней нужде* должна была бы снова начаться борьба за необходимые предметы и, значит, должна была бы воскреснуть вся старая мерзость. Это развитие является, далее, необходимой предпосылкой потому, что лишь с этим универсальным развитием производительных сил устанавливается *универсальное* общение людей,

благодаря чему, с одной стороны, факт существования «лишённой собственности» массы обнаруживается одновременно у всех народов (всеобщая конкуренция), — каждый из этих народов становится зависимым от переворотов у других народов, — и, наконец, местно-ограниченные индивиды сменяются индивидами *всемирно-историческими,* эмпирически универсальными. Без этого 1) коммунизм мог бы существовать только как нечто местное, 2) самые *силы* общения не могли бы развиться в качестве *универсальных,* а поэтому невыносимых сил: они остались бы на стадии домашних и окружённых суеверием «обстоятельств», и 3) всякое расширение общения упразднило бы местный коммунизм. Коммунизм эмпирически возможен только как действие господствующих народов, произведённое «сразу», одновременно, что предполагает универсальное развитие производительной силы и связанного с ним мирового общения[8]. Как в противном случае могла бы, например, собственность иметь вообще какую-нибудь историю, принимать различные формы, как могла бы, например, земельная собственность, в зависимости от различных имеющихся налицо условий, развиваться — во Франции от парцеллярной формы к централизации её в немногих руках, а в Англии — от централизации в немногих руках к парцеллярной форме, как это в действительности происходит в настоящее время? Или каким образом получается, что торговля, которая есть ведь не что иное, как обмен продуктами различных индивидов и стран, господствует над всем миром благодаря отношению спроса и предложения,— отношению, которое, по словам одного английского экономиста, витает подобно древнему року над землёй, невидимой рукой распределяя между людьми счастье и несчастье, созидая царства и разрушая их, вызывая к жизни народы и заставляя их исчезать, — в то время как с уничтожением базиса, частной собственности, с коммунистическим регулированием производства, устраняющим ту отчуждённость, с которой люди относятся к своему собственному продукту, — исчезает также и господство отношения спроса и предложения, и люди снова подчиняют своей власти обмен, производство, способ их взаимных отношений?

Коммунизм для нас не *состояние,* которое должно быть установлено, не *идеал, с* которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения порождены имеющейся теперь налицо предпосылкой. Впрочем, наличие массы людей, живущих *только* своим трудом, — массы рабочей силы, отрезанной от капитала или от



Страница рукописи К. Маркса и Ф. Энгельса
«Немецкая идеология». Из главы «Фейербах»

возможности хотя бы ограниченного удовлетворения своих потребностей и характеризующейся поэтому уже не только временной потерей самой этой работы, как обеспеченного источника жизни, но и вообще совершенно непрочным положением, — всё это предполагает, в силу конкуренции, существование *мирового рынка.* Пролетариат может существовать, следовательно, только *во всемирно-историческом смысле,* подобно тому как коммунизм — его деяние — вообще возможен лишь как «всемирно-историческое» существование. А всемирно-историческое существование индивидов означает такое их существование, которое непосредственно связано со всемирной историей.

Форма общения, на всех существовавших до сих пор исторических ступенях обусловливаемая производительными силами и в свою очередь их обусловливающая, есть *гражданское общество,* которое, как это следует уже из предшествующего, имеет своей предпосылкой и основой простую семью и сложную семью, так называемый племенной быт; более подробное определение гражданского общества содержится в том, что сказано выше. Уже здесь видно, что это гражданское общество — истинный очаг и арена всей истории, видна нелепость прежнего, пренебрегавшего действительными отношениями понимания истории, которое ограничивалось громкими и пышными деяниями[*].

Гражданское общество обнимает всё материальное общение индивидов в рамках определённой ступени развития производительных сил. Оно обнимает всю торговую и промышленную жизнь данной ступени и постольку выходит за пределы государства и нации, хотя, с другой стороны, оно опять-таки должно выступать вовне в виде национальности и строиться внутри в виде государства. Выражение «гражданское общество» возникло в XVIII веке, когда отношения собственности уже высвободились из античной и средневековой общности [Gemeinwesen]. Буржуазное общество [burgerliche Gesellschaft] как таковое развивается только вместе с буржуазией; однако тем же именем[**] всегда обозначалась развивающаяся непосредственно из производства и общения общественная организация, которая во все времена образует базис государства и всякой иной идеалистической надстройки.

[*] Далее в рукописи следует заметка: «До сих пор мы рассматривали главным образом лишь одну сторону человеческой деятельности — *обработку природы* людьми. Другая сторона, *обработка людей людьми...*

Происхождение государства и отношение государства к гражданскому обществу». *Ред.*

[**] Термин «burgerliche Gesellschalt» означает «буржуазное общество», а также «гражданское общество». *Ред.*

[2.] О ПРОИЗВОДСТВЕ СОЗНАНИЯ

В предшествующей истории является безусловно эмпирическим фактом также и то обстоятельство, что отдельные индивиды, по мере расширения их деятельности до всемирно-исторической деятельности, всё более подпадали под власть чуждой им силы (в этом гнёте они усматривали козни так называемого мирового духа и т. д.), — под власть силы, которая становится всё более массовой и в коночном счёте проявляется как *мировой рынок.* Но столь же эмпирически обосновано и то, что эта столь таинственная для немецких теоретиков сила уничтожится благодаря ниспровержению существующего общественного строя коммунистической революцией (о чём ниже) и благодаря тождественному с этой революцией уничтожению частной собственности; при этом освобождение каждого отдельного индивида совершится в той же самой мере, в какой история полностью превратится во всемирную историю. То, что действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений, ясно из сказанного выше. Только в силу этого отдельные индивиды освобождаются от различных национальных и местных рамок, вступают в практическую связь с производством (также и духовным) всего мира и для них становится возможным приобрести способность пользоваться этим всесторонним производством всего земного шара (всем тем, что создано людьми). *Всесторонняя* зависимость, эта стихийно сложившаяся форма *всемирно-исторической* совместной деятельности индивидов, превращается благодаря коммунистической революции в контроль и сознательное господство над силами, которые, будучи порождены воздействием людей друг на друга, до сих пор казались им совершенно чуждыми силами и в качестве таковых господствовали над ними. Это воззрение можно опять-таки трактовать спекулятивно-идеалистически, т. е. фантастически, как «самопорождение рода» («общество как субъект»), представляя себе весь ряд следующих друг за другом и связанных между собой индивидов как одного-единственного индивида, совершающего таинство порождения самого себя. Здесь обнаруживается, что хотя индивиды как физически, так и духовно творят *друг друга,* они, однако, не творят самих себя ни в духе бессмыслицы святого Бруно, ни в смысле «Единственного», «сотворённого» человека.

Таким образом, это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства

и порождённую им форму общения — то есть гражданское общество на его различных ступенях — как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т. д. и т. д., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между его различными сторонами). Это понимание история, в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остаётся всё время на *почве* действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому результату, что псе формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в «самосознании» или превращением их в «привидения», «призраки», «причуды» и т. д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошёл весь этот идеалистический вздор, — что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии в всякой иной теории. Эта концепция показывает, что история не растворяется в «самосознании», как «дух от духа», а что каждая её ступень застаёт в наличии определённый материальный результат, определённую сумму производительных сил, исторически создавшееся отношение людей к природе и друг к другу, застаёт передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определённое развитие, особый характер. Эта концепция показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства. Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись, — реальная основа, действию и влиянию которой на развитие людей нисколько не препятствует то обстоятельство, что эти философы в качестве «самосознания» и «Единственных» восстают против неё. Условия жизни, которые различные поколения застают в наличии, решают также и то, будут ли

периодически повторяющиеся на протяжении истории революционные потрясения достаточно сильны, или нет, для того, чтобы разрушить основы всего существующего; и если нет налицо этих материальных элементов всеобщего переворота, — а именно: с одной стороны, определённых производительных сил, а с другой, формирования революционной массы, восстающей не только против отдельных сторон прежнего общества, но и против самого прежнего «производства жизни», против «совокупной деятельности», на которой оно базировалось, — если этих материальных элементов нет налицо, то, как это доказывает история коммунизма, для практического развития не имеет никакого значения то обстоятельство, что уже сотни раз высказывалась *идея* этого переворота.

Всё прежнее понимание истории или совершенно игнорировало эту действительную основу истории, или же рассматривало её лишь как побочный фактор, лишённый какой бы то ни было связи с историческим процессом. При таком подходе историю всегда должны были писать руководствуясь каким-то лежащим вне её масштабом; действительное производство жизни представлялось чем-то доисторическим, а историческое — чем-то оторванным от обыденной жизни, чем-то стоящим вне мира и над миром. Этим самым из истории исключается отношение людей к природе, чем создаётся- противоположность между природой и историей. Эта концепция могла видеть в истории поэтому только громкие и пышные деяния и религиозную, вообще теоретическую, борьбу, и каждый раз при изображении той или другой исторической эпохи она ынуждена была *разделять иллюзии этой эпоохи.* Так, например, если какая-нибудь эпоха воображает, что она определяется чисто «политическими» или «религиозными» мотивами, — хотя «религия» и «политика» суть только формы её действительных мотивов, — то её историк усваивает себе это мнение. «Воображение», «представление» этих определённых людей о своей действительной практике превращается в единственно определяющую и активную силу, которая господствует, над практикой этих людей и определяет её. Если примитивная форма, в которой осуществляется разделение труда у индусов и египтян, порождает кастовый строй в государстве и в религии этих народов, то историк воображает, будто кастовый строй есть та сила, которая породила эту примитивную общественную форму. В то время как французы и англичане держатся, по крайней мере, политической иллюзии, которая всё же наиболее близка к действительности, немцы вращаются в сфере «чистого духа» и возводят религиозную иллюзию в движущую силу истории. Гегелевская философия

истории, это — последний, достигший своего «чистейшего выражения» плод всей этой немецкой историографии, с точки зрения которой всё дело не в действительных и даже не в политических интересах, а в чистых мыслях, которые представляются впоследствии также и святому Бруно как ряд «мыслей», где одна пожирает другую и под конец исчезает в «самосознании»*. Ещё последовательнее святой Макс Штирнер, который решительно ничего не знает о действительной истории и которому исторический процесс представляется просто историей «рыцарей», разбойников и призраков, историей, от видений которой он может спастись, конечно, только посредством «безбожия». Эта концепция в действительности религиозна: она предполагает религиозного человека как первичного человека, от которого исходит вся история, а действительное производство средств к жизни и самой жизни заменяет в своём воображении религиозным производством фантазий. Всё это понимание истории, вместе с его разложением и вытекающими отсюда сомнениями и колебаниями, — лишь *национальное* дело немцев и имеет только *местный* интерес для Германии; таков, например, важный, неоднократно обсуждавшийся в последнее время вопрос, как, собственно, можно «попасть из царства божия в царство человеческое», как будто это «царство божие» когда-нибудь существовало где-либо, кроме фантазии, а многоучёные мужи не жили постоянно — сами того не ведая — в «царстве человеческом», к которому они ищут теперь дорогу, и как будто задача научного развлечения — ибо это не больше, как развлечение, — имеющего целью разъяснить курьёзный характер этого образования теоретических заоблачных царств, не заключалась, наоборот, как раз в том, чтобы показать их возникновение из действительных земных отношений. Вообще эти немцы всегда озабочены лишь тем, чтобы сводить всякую существовавшую уже бессмыслицу к какому-нибудь другому вздору, т. е. они предполагают, что вся эта бессмыслица имеет какой-то особый *смысл,* который надо раскрыть, между тем как всё дело лишь в том, чтобы объяснить эти теоретические фразы из существующих действительных отношений. Действительное, практическое уничтожение этих фраз, устранение этих представлений из сознания людей достигается, как уже сказано, изменением условий, а не теоретическими дедукциями. Для массы людей, т. е. для пролетариата, этих теоретических представлений не существует и, следовательно, по отношению к нему их

* Пометка Маркса на полях: «Так называемая *объективная* историография заключалась именно в том, чтобы рассматривать исторические отношения в отрыве от деятельности. Реакционный характер». *Ред.*

не нужно уничтожать, а если эта масса и имела когда-нибудь некоторые теоретические представления, например религию, то они уже давно уничтожены обстоятельствами.

Чисто национальный характер указанных допросов и их решений обнаруживается еще и в том, что эти теоретики совершенно серьёзно думают, будто разные измышления, вроде «богочеловека», «Человека» и т. д., руководили отдельными эпохами истории, — святой Бруно доходит даже до утверждения, что только «критика и критики делали историю». А когда эти теоретики сами берутся за исторические построения, они с величайшей поспешностью перескакивают через всё прошлое, сразу переходя от «монгольства» к подлинно «содержательной» истории, а именно к истории «Hallische Jahrbucher» и «Deutsche Jahrbucher»[9] и к истории вырождения гегелевской школы во всеобщую потасовку. Все прочие нации и все действительные события забываются, theatrum mundi[*] ограничивается пределами лейпцигской книжной ярмарки и взаимными препирательствами «Критики», «Человека» и «Единственного». Если же наши теоретики когда-нибудь и берутся за действительно исторические темы, как, например, за историю XVIII века, то они дают лишь историю представлений, оторванную от фактов и практических процессов, лежащих в основе этих представлений, да и эту историю излагают только с той целью, чтобы изобразить рассматриваемую эпоху как несовершенную, предварительную ступень; как ещё ограниченную предшественницу истинно исторической эпохи, т. е. эпохи немецкой философской борьбы 1840—1844 годов. Соответственно поставленной себе цели — написать историю прошлого, чтобы выставить в особенно ярком свете славу какой-нибудь неисторической личности и её фантазий, — они вовсе не упоминают о действительно исторических событиях, даже о случаях действительного исторического вмешательства политики в ход истории, а вместо этого дают повествование, основанное не на исследованиях, а на произвольных построениях и литературных сплетнях, как это было сделано святым Бруно в его забытой ныне истории XVIII столетия. Эти высокопарные и хвастливые торговцы мыслями, воображающие, что они бесконечно возвышаются над всякими национальными предрассудками, на деле ещё более национально ограничены, чем филистеры из пивных, мечтающие об объединении Германии. Они не признают историческими дела других народов. Они живут в Германии, Германией и для Германии. Они превращают песнь о Рейне[10] в духовную кантату и завоёвывают

[*] — мировая арена. *Ред.*

Эльзас и Лотарингию, обкрадывая не французское государство, а французскую философию, германизируя не французские провинции, а французские мысли. Г-н Венедей — космополит по сравнению со святыми Бруно и Максом, которые под флагом мирового господства теории возвещают мировое господство Германии.

Из всего этого анализа видно также, до какой степени ошибается Фейербах, когда он («Wigand's Vierteljahrsschrift», 1845, т. 2)[11] при помощи определения «общественный человек» объявляет себя коммунистом, превращая это определение в предикат «человека» и считая, таким образом, что возможно вновь превратить в голую категорию слово «коммунист», обозначающее в существующем мире приверженца определённой революционной партии. «Вся дедукция Фейербаха по вопросу об отношении людей друг к другу направлена лишь к тому, чтобы доказать, что люди нуждаются и *всегда нуждались* друг в друге. Он хочет укрепить сознание этого факта, хочет, следовательно, как и прочие теоретики, добиться только правильного осознания *существующего* факта, тогда как задача действительного коммуниста состоит в том, чтобы низвергнуть это существующее. Мы, впрочем, вполне признаём, что Фейербах, стремясь добиться осознания именно *этого* факта, идёт настолько далеко, насколько вообще может пойти теоретик, не переставая быть теоретиком и философом. Но характерно то, что святые Бруно и Макс немедленно подставляют фейербаховское представление о коммунисте на место действительного коммуниста, что отчасти делается уже для того, чтобы они и с коммунизмом могли бороться как с «духом от духа», как с философской категорией, как с равным противником, а у святого Бруно это делается ещё и из прагматических интересов. В качестве примера, иллюстрирующего признание и в то же время непонимание существующего, — что является у Фейербаха ещё общим с нашими противниками, — напомним то место в «Философии будущего»[12], где он доказывает, что бытие какой-либо вещи или человека является в то же время и его сущностью, что определённые условия существования, образ жизни и деятельность животного или человеческого индивида есть то, что доставляет его «сущности» чувство удовлетворения. Всякое исключение определённо рассматривается здесь как несчастный случай, как ненормальность, которую нельзя изменить. Если, следовательно, миллионы пролетариев отнюдь не удовлетворены условиями своей жизни, если их «бытие» противоречит их...[*]

[*] В рукописи пробел. *Ред.*

... в действительности и для *практических* материалистов, т. е. для *коммунистов,* всё дело заключается в том, чтобы революционизировать существующий мир, чтобы практически выступить против существующего положения вещей и изменить его. Если у Фейербаха и встречаются подчас подобные взгляды, то всё же они никогда не выходят за пределы разрозненных догадок и оказывают на его общее мировоззрение слишком ничтожное влияние, чтобы можно было усмотреть в них нечто большее, чем только способные к развитию зародыши. Фейербаховское «понимание» чувственного мира ограничивается, с одной стороны, одним лишь созерцанием этого мира, а с другой — одним лишь ощущением: Фейербах говорит о «человеке как таковом», а не о «действительном, историческом человеке». «Человек как таковой» на самом деле есть «немец». В первом случае, при *созерцании* чувственного мира, он неизбежно наталкивается на вещи, которые противоречат его сознанию и чувству, нарушают предполагаемую им гармонию всех частей чувственного мира и в особенности гармонию человека с природой[*]. Чтобы устранить эту помеху, он вынужден искать спасения в каком-то двойственном созерцании, занимающем промежуточное положение между обыденным созерцанием, видящим только то, что «находится под носом», и высшим, философским созерцанием, усматривающим «истинную сущность» вещей. Он не замечает, что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это — исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжало развивать его промышленность и его способ общения и видоизменяло в соответствии с изменившимися потребностями его социальный строй. Даже предметы простейшей «чувственной достоверности» даны ему только благодаря общественному развитию, благодаря промышленности и торговым сношениям. Вишнёвое дерево, подобно почти всем плодовым деревьям, появилось, как известно, в нашем поясе лишь несколько веков тому назад благодаря *торговле,* и, таким образом, оно дано «чувственной достоверности» Фейербаха только *благодаря* этому действию определённого общества в определённое время.

[*] NB. Ошибка Фейербаха заключается не в том, что лежащую под носом чувственную *видимость* он подчиняет чувственной действительности, устанавливаемой путём более точного изучения чувственных фактов, а в том, что в конечном счёте он не может справиться с чувственностью без того, чтобы рассматривать её «глазами» — т. е. через «очки» — *философа.*

Впрочем, при таком понимании вещей, когда они берутся такими, каковы они в действительности и как они возникли, всякая глубокомысленная философская проблема — это ещё яснее будет показано в дальнейшем — сводится попросту к некоторому эмпирическому факту. Таков, например, важный вопрос об отношении человека к природе (или, как говорит Бруно (стр. 110)[13], о «противоположностях в природе и истории»; как будто это две обособленные друг от друга «вещи», как будто человек не имеет всегда перед собой историческую природу и природную историю) — вопрос, породивший все «безмерно великие творения» о «субстанции» и «самосознании». Этот вопрос отпадает сам собой, если учесть, что пресловутое «единство человека с природой» всегда имело место в промышленности, видоизменяясь в каждую эпоху в зависимости от большего пли меньшего развития промышленности, точно так же, как и «борьба» человека с природой, приводящая к развитию его производительных сил на соответствующем базисе. Промышленность и торговля, производство и обмен необходимых для жизни средств, со своей стороны, обусловливают распределение, размежевание различных общественных классов и, в свою очередь, обусловливаются им в формах своего движения. И вот получается, что Фейербах видит, например, в Манчестере одни лишь фабрики и машины, между тем как сто лет тому назад там можно было видеть лишь самопрялки и ткацкие станки, или же находит в Римской Кампанье только пастбища и болота, между тем как во времена Августа он нашёл бы там лишь сплошные виноградники и виллы римских капиталистов. Фейербах говорит особенно о созерцании естествознания, упоминает о тайнах, которые доступны только глазу физика и химика, но чем было бы естествознание без промышленности и торговли? Даже это «чистое» естествознание получает свою цель, равно как и свой материал, лишь благодаря торговле и промышленности, благодаря чувственной деятельности людей. Эта деятельность, этот непрерывный чувственный труд и созидание, это производство служит настолько глубокой основой всего чувственного мира, как он теперь существует, что если бы оно прекратилось хотя бы лишь на один год, то Фейербах увидел бы огромные изменения не только в мире природы, — очень скоро не стало бы и всего человеческого мира, его, Фейербаха, собственной способности созерцания я даже его собственного существования. Конечно, при этом сохраняется приоритет внешней природы, и всё это, конечно, неприменимо к первичным, возникшим путём generatio aequivoca[*]

[*] — самопроизвольного зарождения. *Ред.*

людям. Но это различение имеет смысл лишь постольку, поскольку человек рассматривается как нечто отличное от природы. К тому же, эта предшествующая человеческой истории природа — не та природа, в которой живёт Фейербах, не та природа, которая, кроме разве отдельных австралийских коралловых островов новейшего происхождения, ныне нигде более не существует, а следовательно, не существует также и для Фейербаха.

Правда, у Фейербаха то огромное преимущество перед «чистыми» материалистами, что он признаёт и человека «чувственным предметом»; но, не говоря уже о том, что он рассматривает человека лишь как «чувственный предмет», а не как «чувственную деятельность», так как он и тут остаётся в сфере теории и рассматривает людей не в их данной общественной связи, не в окружающих их условиях жизни, делающих их тем, чем они в действительности являются, — не говоря уже об этом, Фейербах никогда не добирается до реально существующих деятельных людей, а застревает на абстракции «человек» и ограничивается лишь тем, что признаёт «действительного, индивидуального, телесного человека» в области чувства, т. е. не знает никаких иных «человеческих отношений» «человека к человеку», кроме любви и дружбы, к тому же идеализированных. Он не даёт критики теперешних жизненных отношений. Таким образом, Фейербах никогда не достигает понимания чувственного мира как совокупной, живой, чувственной *деятельности* составляющих его индивидов и вынужден поэтому, увидев, например, вместо здоровых людей толпу золотушных, надорванных работой и чахоточных бедняков, прибегать к «высшему созерцанию» и к идеальному «выравниванию в роде», т. е. снова впадать в идеализм как раз там, где коммунистический материалист видит необходимость и вместе с тем условие преобразования как промышленности, так и общественного строя.

Поскольку Фейербах материалист, история лежит вне его поля зрения; поскольку же он рассматривает историю — он вовсе не материалист. Материализм и история у него полностью оторваны друг от друга, что, впрочем, ясно уже из сказанного*.

История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы,

* Далее в рукописи перечёркнуто: «Если мы тем не менее останавливаемся здесь на истории подробнее, то лишь потому, что немцы привыкли при словах «история» и «исторический» представлять себе всё, что угодно, но только не действительность, блестящий пример чего являет «елейно-медоточивый» святой Бруно». *Ред.*

капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой — видоизменяет старые условия посредством совершенно изменённой деятельности. Но в искажённо-спекулятивном представлении делу придаётся такой вид, будто последующая история является целью для предшествующей, будто, например, открытие Америки имело своей основной целью — вызвать к жизни французскую революцию. Благодаря этому история приобретает свои особые цели и превращается в некое «лицо наряду с другими лицами» (как то: «Самосознание», «Критика», «Единственный» и т. д.). На самом же деле то, что обозначают словами «назначение», «цель», «зародыш», «идея» прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от того активного влияния, которое оказывает предшествующая история на последующую.

Чем шире становятся в ходе этого развития отдельные воздействующие друг на друга круги, чем дальше идёт уничтожение первоначальной замкнутости отдельных национальностей благодаря усовершенствованному способу производства, общению и в силу этого стихийно развившемуся разделению труда между различными нациями, тем во всё большей степени история становится всемирной историей. Так, например, если в Англии изобретается машина, которая лишает хлеба бесчисленное количество рабочих в Индии и Китае и производит переворот во всей форме существования этих государств, то это изобретение становится всемирно-историческим фактом; точно так же сахар и кофе обнаружили в XIX веке своё всемирно-историческое значение тем, что вызванный наполеоновской континентальной системой недостаток в этих продуктах толкнул немцев на восстание против Наполеона и, таким образом, стал реальной основой славных освободительных войн 1813 года. Отсюда следует, что это превращение истории во всемирную историю не есть некое абстрактное деяние «самосознания», мирового духа или ещё какого-нибудь метафизического призрака, а есть совершенно материальное, эмпирически устанавливаемое дело, такое дело, доказательством которому служит каждый индивид, каков он есть в жизни, как он ест, пьёт и одевается.

Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями. Это значит, что тот класс, который представляет собой господствующую *материальную* силу общества, есть в то же время и его господствующая *духовная* сила.

Класс, имеющий в своём распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчинёнными господствующему классу. Господствующие мысли суть не что иное, как идеальное выражение господствующих материальных отношений, как выраженные в виде мыслей господствующие материальные отношения; следовательно, это — выражение тех отношений, которые и делают один этот класс господствующим, это, следовательно, мысли его господства. Индивиды, составляющие господствующий класс, обладают, между прочим, также и сознанием и, стало быть, мыслят; поскольку они господствуют именно как класс и определяют данную историческую эпоху во всём её объёме, они, само собой разумеется, делают это во всех её областях, значит господствуют также и как мыслящие, как производители мыслей, они регулируют производство и распределение мыслей своего времени; а это значит, что их мысли суть господствующие мысли эпохи. Например, в стране, где в данный период времени между королевской властью, аристократией и буржуазией идёт спор из-за господства, где, таким образом, господство разделено, там господствующей мыслью оказывается учение о разделении властей, о котором говорят как о «вечном законе».

Разделение труда, в котором мы уже выше (стр. [30—33]) нашли одну из главных сил предшествующей истории, проявляется теперь также и в среде господствующего класса в виде разделения духовного и материального труда, так что внутри этого класса одна часть выступает в качестве мыслителей этого класса (это — его активные, способные к обобщениям идеологи, которые делают главным источником своего пропитания разработку иллюзий этого класса о самом себе), в то время как другие относятся к этим мыслям и иллюзиям более пассивно и с готовностью воспринять их, потому что в действительности эти-то представители данного класса и являются его активными членами и поэтому они имеют меньше времени для того, чтобы строить себе иллюзии и мысли о самих себе. Внутри этого класса такое расщепление может разрастись даже до некоторой противоположности и вражды между обеими частями, но эта вражда сама собой отпадает при всякой практической коллизии, когда опасность угрожает самому классу, когда исчезает даже и видимость, будто господствующие мысли не являются мыслями господствующего класса и будто они обладают властью, отличной от власти этого класса. Существование революционных мыслей в определённую эпоху уже предполагает существование

революционного класса, о предпосылках которого необходимое сказано уже выше (стр. [32—35]).

Когда, однако, при рассмотрении исторического движения, отделяют мысли господствующего класса от самого господствующего класса, когда наделяют их самостоятельностью, когда, не принимая во внимание ни условий производства этих мыслей, ни их производителей, упорно настаивают на том, что в данную эпоху господствовали те или иные мысли, когда, таким образом, совершенно оставляют в стороне основу этих мыслей — индивидов и историческую обстановку, — то можно, например, сказать, что в период господства аристократии господствовали понятия: честь, верность и т. д., а в период господства буржуазии — понятия: свобода, равенство и т. д. В общем, сам господствующий класс создаёт себе подобные иллюзии. Это понимание истории, свойственное — начиная главным образом с XVIII века — всем историкам, по необходимости наталкивается на то явление, что к господству приходят всё более и более отвлечённые мысли, т. е. мысли, которые всё более принимают форму всеобщности. Дело в том, что всякий новый класс, который ставит себя на место класса, господствовавшего до него, уже для достижения своей цели вынужден представить свой интерес как общий интерес всех членов общества, т. е., выражаясь абстрактно, придать своим мыслям форму всеобщности, изобразить их как единственно разумные, общезначимые. Класс, совершающий революцию, — уже по одному тому, что он противостоит другому *классу,* — с самого начала выступает не как класс, а как представитель всего общества; он фигурирует в виде всей массы общества в противовес единственному господствующему классу*. Происходит это оттого, что вначале его интерес действительно ещё связан более или менее с общим интересом всех остальных, негосподствующих классов, не успев ещё под давлением отношений, существовавших до тех пор, развиться в особый интерес особого класса. Поэтому многим индивидам из других классов, которые не могут достигнуть господства, победа этого класса также идёт на пользу, но лишь постольку, поскольку она ставит этих индивидов в положение, позволяющее им подняться в ряды господствующего класса. Когда французская буржуазия свергла господство аристократии, перед многими пролетариями открылась в силу этого возможность подняться над пролетариатом, но это достигалось лишь постольку,

* Пометка Маркса на полях: «(Всеобщность соответствует: 1) классу contra [против] сословие, 2) конкуренции, мировым сношениям и т. д., 3) большой численности господствующего класса, 4) иллюзии *общих* интересов. Вначале эта иллюзия правдива. 5) Самообману идеологов и разделению труда)». *Ред.*

поскольку они превращались в буржуа. Таким образом, основа, на которой каждый новый класс устанавливает своё господство, шире той основы, на которую опирался класс, господствовавший до него; зато впоследствии также и противоположность между негосподствующим классом и классом, достигшим господства, развивается тем острее и глубже. Оба эти обстоятельства приводят к тому, что борьба, которую негосподствующему классу предстоит вести против нового господствующего класса, направлена, в свою очередь, на более решительное, более радикальное отрицание предшествующего общественного строя, чем это могли сделать все прежние классы, добивавшиеся господства.

Вся эта видимость, будто господство определённого класса есть только господство известных мыслей, исчезнет, конечно, сама собой, как только господство классов перестанет вообще быть формой общественного строя, как только, следовательно, исчезнет необходимость в том, чтобы представлять особый интерес как всеобщий или «всеобщее» как господствующее.

После того как господствующие мысли были отделены от господствующих индивидов, а главное, от отношений, порождённых данной ступенью способа производства, и таким образом был сделан вывод, будто в истории неизменно господствуют мысли, — после этого очень легко абстрагировать от этих различных мыслей «мысль вообще», идею и т. д. как то, что господствует в истории, и тем самым представить все эти отдельные мысли и понятия как «самоопределения» «понятия», развивающегося в истории. В таком случае вполне естественно, что все отношения людей могут выводиться из понятия человека, из воображаемого человека, из сущности человека, из «Человека». Это и делала спекулятивная философия. Гегель сам признаёт в конце «Философии истории»[14], что он «рассматривал поступательное движение одного только *понятия»* и в истории изобразил «истинную *теодицею»* (стр. 446). И вот после этого можно снова вернуться к производителям «понятия», к теоретикам, идеологам и философам, и сделать вывод, что-де философы, мыслители как таковые, испокон веков господствовали в истории, — вывод, который, как мы видели, был высказан уже Гегелем. Итак, весь фокус, посредством которого на историческом материале доказывается верховное господство духа (иерархия у Штирнера), сводится к следующим трём приёмам.

№ 1. Мысли господствующих индивидов, — притом господствующих в силу эмпирических оснований, при эмпирических условиях и в качестве материальных индивидов, — надо отделить от самих этих господствующих индивидов и тем самым признать в истории господство мыслей или иллюзии.

№ 2. В это господство мыслей надо внести некий порядок, надо доказать существование некоей мистической связи между следующими друг за другом господствующими мыслями. Достигается это тем, что они рассматриваются как «самоопределения понятия» (возможно это потому, что мысли эти действительно связаны друг с другом при посредстве своей эмпирической основы, и ещё потому, что, взятые только как мысли, они становятся саморазличениями, различиями, которые порождены мышлением).

№ 3. Чтобы устранить мистический вид этого «понятия, определяющего само себя», его превращают в некое лицо — «Самосознание» — или же, чтобы показать себя заправским материалистом, в ряд лиц, являющихся в истории представителями «понятия», — в «мыслящих», в «философов», в идеологов, которых, в свою очередь, определяют как творцов истории, как «совет стражей», как господствующих[*]. Таким путём из истории устраняются все материалистические элементы, и теперь можно спокойно опустить поводья и дать волю своему спекулятивному коню.

В то время как в обыденной жизни любой shopkeeper[**] отлично умеет различать между тем, за что выдаёт себя тот или иной человек, и тем, что он представляет собой в действительности, наша историография ещё не дошла до этого банального познания. Она верит на слово каждой эпохе, что бы та ни говорила и ни воображала о себе.

Этот исторический метод, господствовавший в Германии, а также причину, почему он господствовал преимущественно там, надо объяснить, исходя из его связи с иллюзиями идеологов вообще, — например, с иллюзиями юристов, политиков (включая и практических государственных деятелей), — исходя из догматических мечтаний и извращений этих субъектов. Их практическое положение в жизни, их профессия и существующее разделение труда очень просто объясняют этот метод.

[B. ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЙ БАЗИС ИДЕОЛОГИИ]

[1.] ОБЩЕНИЕ И ПРОИЗВОДИТЕЛЬНАЯ СИЛА

Наибольшее разделение материального и духовного труда, это — отделение города от деревни. Противоположность между городом и деревней начинается вместе с переходом от варварства к цивилизации, от племенного строя к государству, от местной

[*] Пометка Маркса на солях: «Человек как таковой = «мыслящему человеческому духу»». *Ред.*
[**] — лавочник. *Ред.*

ограниченности к нации и проходит через всю историю цивилизации вплоть до нашего времени (Лига против хлебных законов[15]).

Вместе с городом появляется и необходимость администрации, полиции, налогов и т. д. — словом общинного политического устройства, а значит и политики вообще. Здесь впервые сказалось разделение населения на два больших класса, непосредственно основанное на разделении труда и на орудиях производства. Город уже представляет собой факт концентрации населения, орудий производства, капитала, наслаждений, потребностей, между тем как в деревне наблюдается диаметрально противоположный факт — изолированность и разобщённость. Противоположность между городом и деревней может существовать только в рамках частной собственности. Она выражает в наиболее резкой форме подчинение индивида разделению труда и определённой, навязанной ему деятельности, — подчинение, которое одного превращает в ограниченное городское животное, а другого — в ограниченное деревенское животное и ежедневно заново порождает противоположность между их интересами. Труд опять-таки здесь самое главное, он есть та сила, которая стоит *над* индивидами; и пока эта сила существует, до тех пор должна существовать и частная собственность. Уничтожение противоположности между городом и деревней есть одно из первых условий общественного единства, — условие, которое, в свою очередь, зависит от множества материальных предпосылок и которое, как это видно уже с первого взгляда, не может быть осуществлено одной только волей. (Эти условия следует ещё подробно рассмотреть.) Отделение города от деревни можно рассматривать также и как отделение капитала от земельной собственности, как начало независимого от земельной собственности существования и развития капитала, т. е. собственности, основанной только на труде и обмене.

В городах, которые средневековье не получило в готовом виде из прошлой истории, а которые заново были образованы освободившимися крепостными, — в этих городах единственной собственностью каждого индивида, если не считать принесённого им с собой небольшого капитала, который весь почти заключался в самых необходимых ремесленных инструментах, был особый вид труда данного индивида. Конкуренция постоянно прибывавших в город беглых крепостных; непрерывная война деревни против города, а следовательно, и необходимость организации городской военной силы; узы общей собственности на определённую специальность; необходимость в общих зданиях для продажи своих товаров — ремесленники были в ту

пору одновременно и торговцами — и связанное с этим недопущение в эти здания посторонних; противоположность интересов отдельных ремёсел между собой; необходимость охраны с таким трудом усвоенного ремесла; феодальная организация всей страны — таковы были причины объединения работников каждого отдельного ремесла в цехи. Мы не будем здесь подробно останавливаться на многочисленных видоизменениях цехового строя, вызванных позднейшим историческим развитием. В течение всего средневековья непрерывно продолжается бегство крепостных в города. Эти крепостные, преследуемые в деревнях своими господами, приходили поодиночке в города, где они заставали организованную общину, по отношению к которой они были беспомощны и в рамках которой они вынуждены были подчиниться тому их положению, которое определялось потребностью в их труде и интересами их организованных городских конкурентов. Эти работники, приходившие поодиночке в город, никогда не смогли стать силой, так как в том случае, когда их труд носил цеховой характер и требовал выучки, цеховые мастера подчиняли их себе и организовывали согласно своим интересам; если же этот труд не требовал выучки и поэтому носил не цеховой, а подённый характер, то работники не могли организоваться и навсегда оставались неорганизованными плебеями. Нужда городов в подённой работе создала плебс.

Города эти были настоящими «союзами», порождёнными непосредственными потребностями, заботой об охране собственности и об умножении средств производства и средств защиты отдельных членов; Плебс в этих городах был совершенно бессилен вследствие того, что он состоял из чуждых друг другу, пришедших туда поодиночке индивидов, которые неорганизованно противостояли организованной, по-воински снаряжённой и ревниво следившей за ними силе. Подмастерья и ученики были организованы в каждом ремесле так, как это наилучшим образом соответствовало интересам мастеров; патриархальные отношения между ними и мастерами придавали последним двойную силу: во-первых, мастера оказывали непосредственное влияние на всю жизнь подмастерьев, и, во-вторых, работа подмастерьев у одного и того же мастера была действительной связью, объединявшей их против подмастерьев других мастеров и обособлявшей их от последних; наконец, подмастерья были связаны с существующим строем уже в силу своей заинтересованности в том, чтобы самим стать мастерами. Поэтому если плебеи и поднимали иногда мятежи против всего этого городского строя, — мятежи, которые, впрочем, вследствие бессилия этих плебеев но приводили ни к какому результату, — то

подмастерья не шли дальше мелких столкновений в рамках отдельных цехов, столкновений, неразрывно связанных с самим существованием цехового строя. Все крупные восстания средневековья исходили из деревни, но и они, из-за раздробленности и связанной с ней крайней отсталости крестьян, также оставались совершенно безрезультатными.

Разделение труда в городах между отдельными цехами было ещё [совершенно примитивным], а внутри самих цехов между отдельными работниками и вовсе не проводилось. Каждый работник должен был знать целый ряд работ, должен был уметь делать всё, что полагалось делать при помощи его инструментов; ограниченность торговли и слабая связь отдельных городов между собой, скудость населения и ограниченность потребностей препятствовали дальнейшему разделению труда, и поэтому каждый, кто желал стать мастером, должен был овладеть своим ремеслом во всей его полноте. Вот почему у средневековых ремесленников ещё имеет место известный интерес к своей специальной работе и к умелому её выполнению, интерес, который мог подниматься до степени примитивного художественного вкуса. Но по этой же причине каждый средневековый ремесленник был целиком поглощён своей работой, относился к ней с рабской преданностью и был гораздо более подчинён ей, чем современный рабочий, равнодушно относящийся к своей работе.

Капитал в этих городах был естественно сложившимся капиталом; он заключался в жилище, ремесленных инструментах и естественно сложившейся, наследственной клиентуре; вследствие неразвитого общения и недостаточного обращения капитал был лишён возможности реализации и поэтому переходил по наследству от отца к сыну. Капитал этот, в отличие от современного, не оценивался в деньгах, — в последнем случае безразлично, в какой именно вещи он заключается, — а был непосредственно связан с вполне определённым трудом владельца, совершенно неотделим от него и поэтому был *сословным* капиталом.

Следующее расширение, которое получило разделение труда, заключалось в обособлении торговли от производства, в образовании особого класса купцов, — обособлении, которое было унаследовано в сохранившихся от исторического прошлого городах (между прочим, с еврейским населением) и очень скоро появилось во вновь возникших городах. Этим создавалась возможность торговой связи, выходящей за пределы ближайшей округи, — возможность, осуществление которой зависело от существующих средств сообщения, от обусловленного политическими отношениями состояния общественной безопас-

ности на дорогах (как известно, в течение всего средневековья купцы передвигались вооружёнными караванами) и от обусловленного соответствующей ступенью культуры большего или меньшего развития потребностей, имеющих место в доступных сношениям областях.

Вместе с концентрацией торговых сношений в руках особого класса и с тем расширением, которое — благодаря купцам — получила торговля, вышедшая за пределы ближайших окрестностей города, тотчас возникает и взаимодействие между производством и торговлей. Города вступают в связь *друг с другом,* из одного города в другой привозятся новые орудия труда, и разделение между производством и торговлей вскоре вызывает новое разделение производства между отдельными городами, в каждом из которых преобладает своя особая отрасль промышленности. Мало-помалу начинает исчезать первоначальная местная ограниченность.

В средние века горожане в каждом городе вынуждены были для защиты своей жизни объединяться против сельского дворянства; расширение торговли и установление путей сообщения дали возможность отдельным городам узнать о других городах, отстаивавших те же интересы в борьбе против того же противника. Из многих местных объединений жителей отдельных городов лишь весьма постепенно возник *класс* горожан. Условия жизни отдельных горожан, в силу их противоположности существующим отношениям и обусловленному ими способу труда, стали условиями, общими для них всех и независимыми от каждого в отдельности. Горожане создали эти условия, поскольку они оторвались от феодальных связей, и в свою очередь были созданы этими условиями, поскольку горожане были обусловлены своей противоположностью имевшемуся налицо феодализму. С возникновением связи между отдельными городами эти общие для них всех условия развились в классовые условия. Одни и те же условия, одна и та же противоположность, одни и те же интересы должны были в общем повсюду создать также одни и те же нравы. Сама буржуазия развивается лишь постепенно, вместе с условиями своего существования, снова распадаясь в зависимости от разделения труда на различные группы, и, в конце концов, поглощает все существовавшие до неё имущие классы[*], по мере того как вся наличная собственность превращается в промышленный или торговый капитал (в то же время буржуазия превращает большинство существовавших

[*] Пометка Маркса на полях: «Она сперва поглощает принадлежащие непосредственно государству отрасли труда, а затем — все ± [более или менее] идеологические сословия». *Ред.*

до того неимущих классов и часть классов, бывших прежде имущими, в новый класс — пролетариат). Отдельные индивиды образуют класс лишь постольку, поскольку им приходится вести общую борьбу против какого-нибудь другого класса; в остальных отношениях они сами враждебно противостоят друг другу в качестве конкурентов. С другой стороны, и класс в свою очередь становится самостоятельным по отношению к индивидам, так что последние находят уже заранее установленными условия своей жизни: класс определяет их жизненное положение, а вместе с тем и их личную судьбу, подчиняет их себе. Это — явление того же порядка, что и подчинение отдельных индивидов разделению труда, и оно может быть устранено лишь путём уничтожения частной собственности и самого труда[*]. Каким образом это подчинение индивидов классу развивается вместе с тем в подчинение всякого рода представлениям и т. д., мы уже не раз указывали.

Только от распространённости сношений зависит, теряются — или нет — для дальнейшего развития созданные в той или другой местности производительные силы, особенно изобретения. Пока сношения ограничиваются непосредственным соседством, каждое изобретение приходится делать в каждой отдельной местности заново; достаточно простых случайностей, вроде вторжений варварских народов или даже обыкновенных войн, чтобы довести какую-нибудь страну с развитыми производительными силами и потребностями до необходимости начинать всё сначала. На первых ступенях исторического развития приходилось изобретать ежедневно заново, и в каждой местности — независимо от других. Как мало были гарантированы от полной гибели развитые производительные силы, даже при сравнительно обширной торговле, показывает пример финикиян[**], большинство изобретений которых было утрачено надолго в результате вытеснения этой нации из торговли, завоевания Александром и последовавшего отсюда упадка. Другой пример — судьба средневековой живописи на стекле. Только тогда, когда сношения приобретают мировой характер и базируются на крупной промышленности, когда все нация втягиваются в конкурентную борьбу, только тогда обеспечивается сохранение созданных производительных сил.

Ближайшим следствием разделения труда между различными городами было возникновение мануфактур, отраслей производства, переросших рамки цехового строя. Исторической пред-

[*] О том, что означает здесь выражение «уничтожение труда» (Aufhebung der Arbeit), — см. настоящий том, стр. 65—70, 78, 192. *Ред.*

[**] Пометка Маркса на полях: «и производство стекла в средние века». *Ред.*

посылкой первого расцвета мануфактур — в Италии, а позже во Фландрии — были сношения с зарубежными нациями. В других странах — например, в Англии и Франции — мануфактуры первоначально ограничивались внутренним рынком. Кроме указанных предпосылок возникновение мануфактур было обусловлено также возросшей концентрацией населения, в особенности деревенского, и капитала, который начал скопляться в отдельных руках — отчасти в цехах, вопреки цеховым законам, отчасти у купцов.

Тот вид труда, который с самого начала был связан с машиной, хотя бы ещё самой примитивной, обнаружил вскоре наибольшую способность к развитию. Ткачество, которым до того крестьяне занимались между делом, чтобы изготовить себе необходимую одежду, было первым видом труда, получившим благодаря расширению сношений толчок к дальнейшему развитию. Ткачество было первой из мануфактур и оставалось главной из них. Возросший вместе с ростом населения спрос на ткани для одежды; накопление и мобилизация естественно сложившегося капитала, начавшиеся благодаря ускорившемуся обращению; потребность в предметах роскоши, порождённая этим и стимулируемая постепенным расширением торговли, — всё это дало толчок количественному и качественному развитию ткачества, вырвало его из рамок прежней формы производства. Наряду с ткавшими для собственного потребления крестьянами, которые продолжали — и поныне продолжают — это делать, в городах возник новый класс ткачей, ткани которых были предназначены для всего внутреннего рынка, а по большей части также и для внешних рынков.

Ткачество — эта разновидность труда, которая в большинстве случаев не требует большого искусства и вскоре распадается на бесчисленное множество отраслей, — в силу всей своей внутренней природы противилось цеховым путам. Поэтому ткачеством занимались большей частью вне рамок цеховой организации в деревнях и местечках, которые постепенно превратились в города и притом вскоре в самые цветущие города каждой страны.

С появлением свободной от цеховых пут мануфактуры сразу изменились и отношения собственности. Первый шаг вперёд от естественно сложившегося сословного капитала был обусловлен появлением купцов, капитал которых был с самого начала движимым, был капиталом в современном смысле слова, поскольку об этом может идти речь в применении к тогдашним отношениям. Вторым шагом вперёд было появление мануфактуры, которая, в свою очередь, мобилизовала массу естественно сложившегося

капитала и вообще увеличила количество движимого капитала по сравнению с количеством естественно сложившегося капитала.

В то же время мануфактура стала убежищем для крестьян от не принимавших их или же дурно их оплачивавших цехов, подобно тому как прежде цеховые города служили крестьянам убежищем от [притеснявшего их дворянства].

Одновременно с возникновением мануфактур начался и период бродяжничества, вызванный упразднением феодальных дружин, роспуском войск, образованных из всякого сброда и служивших королям против их вассалов, улучшением земледелия и превращением огромных пространств пахотной земли в пастбища. Уже отсюда ясно, что это бродяжничество было тесно связано с распадом феодализма. Уже в XIII веке были отдельные периоды подобного бродяжничества, но всеобщим и длительным явлением оно становится лишь в конце XV и в начале XVI века. Этих бродяг, которых было так много, что один лишь Генрих VIII английский приказал повесить 72000, можно было заставить работать лишь с величайшим трудом, после того как они были доведены до самой крайней нужды, и при этом приходилось ещё преодолевать их упорнейшее сопротивление. Быстро расцветавшие мануфактуры, в особенности в Англии, постепенно поглотили их.

С появлением мануфактуры различные нации начинают конкурировать между собой, вступают в торговую борьбу, которую ведут с помощью войн, покровительственных пошлин и запретительных систем, между тем как прежде народы, поскольку они вступали в сношения друг с другом, вели между собой мирный обмен. Торговля отныне приобретает политическое значение.

С появлением мануфактуры изменяется и отношение рабочего к работодателю. В цехах между подмастерьями и мастером существовали патриархальные отношения; в мануфактуре же их сменили денежные отношения между рабочими и капиталистом; если в деревнях и незначительных городах отношения эти продолжали носить патриархальную окраску, то в крупных, подлинно мануфактурных городах от этой окраски уже в ранний период не осталось почти никакого следа.

Мануфактура и вообще всё развитие производства достигли огромного подъёма благодаря расширению сношений, вызванному открытием Америки и морского пути в Ост-Индию. Новые, ввезённые оттуда продукты, в особенности вступившие в обращение массы золота и серебра, которые радикально видоизменили взаимоотношения классов и нанесли жестокий удар

феодальной земельной собственности и трудящимся, авантюристические походы, колонизация и, прежде всего, ставшее теперь возможным и изо дня в день всё в большем объёме совершавшееся расширение рынков до размеров мирового рынка — всё это породило новую фазу исторического развития, на общей характеристике которой мы не будем здесь дольше останавливаться. В результате колонизации новооткрытых земель торговая борьба наций друг с другом получила новую пищу, а тем самым большее распространение и более ожесточённый характер.

Расширение торговли и мануфактуры ускорило накопление движимого капитала, между тем как в цехах, не получивших никакого стимула к расширению производства, естественно сложившийся капитал оставался неизменным или даже убывал. Торговля и мануфактура создали крупную буржуазию; в цехах же концентрировалась мелкая буржуазия, которая теперь, в отличие от прежнего, уже не господствовала в городах и должна была склониться перед господством крупных купцов и владельцев мануфактур*. Отсюда упадок цехов, как только они пришли в соприкосновение с мануфактурой.

В эпоху, о которой мы говорим, отношения наций между собой принимают две различные формы. Вначале ничтожные размеры того количества золота и серебра, которое находилось в обращении, привели к запрету вывоза этих металлов; с другой стороны, промышленность, — ставшая необходимой ввиду надобности предоставить занятие растущему городскому населению и по большей части импортированная, — не могла обойтись без привилегий, которые, конечно, могли быть предоставлены в целях борьбы не только против внутренней, но главным образом против внешней конкуренции. Посредством этих первоначальных запрещений местные цеховые привилегии были распространены на всю нацию. Пошлины возникли из поборов, взимавшихся феодалами с проезжавших через их владения торговцев, откупавшихся таким способом от ограбления, — поборов, которые впоследствии взимались также городами и при возникновении современных государств явились для казны удобнейшим средством добывать деньги.

Появление на европейских рынках американского золота и серебра, постепенное развитие промышленности, быстрый подъём торговли и вызванный этим расцвет свободной от цеховых пут буржуазии и распространение денег — всё это придало указанным мероприятиям другое значение. Государство, которое

* Пометка Маркса на полях: «Мелкая буржуазия, среднее сословие, крупная буржуазия». *Рвд.*

с каждым днём всё больше нуждалось в деньгах, сохраняло и теперь из фискальных соображений запрет вывоза золота и серебра; буржуа, для которых эти только что выброшенные на рынок денежные массы стали главным предметом спекуляции, были вполне довольны; прежние привилегии стали источником дохода для правительства и продавались за деньги; в таможенном законодательстве появились вывозные пошлины, которые лишь тормозили развитие промышленности и преследовали чисто фискальные цели.

Второй период наступил с середины XVII и продолжался почти до конца XVIII века. Торговля и судоходство расширялись быстрее, чем мануфактура, игравшая второстепенную роль; колонии начали приобретать значение крупных потребителей; отдельные нации в длительных битвах делили между собой открывавшийся мировой рынок. Этот период начинается законами о мореплавании и колониальными монополиями. Конкуренция между нациями устранялась, по возможности, путем тарифов, запрещений, трактатов; в конечном же счёте борьба конкурентов велась и решалась с помощью войн (в особенности морских). Самая могущественная морская держава, Англия, получила перевес в торговле и мануфактуре. Здесь уже имеет место их концентрация в одной стране.

Мануфактура постоянно всячески охранялась — покровительственными пошлинами на внутреннем рынке, монополиями на колониальном рынке и дифференциальными пошлинами на внешнем рынке. Оказывалось покровительство обработке производимого в данной стране сырья (шерсть и полотно в Англии, шёлк во Франции), запрещался вывоз производимого в стране сырья за границу (шерсть в Англии) и оставлялась в пренебрежении, а то и вовсе запрещалась обработка импортируемого сырья (хлопок в Англии). Нация, первенствовавшая в морской торговле и обладавшая наибольшим колониальным могуществом, обеспечивала себе, конечно, и самое широкое — как в количественном, так и в качественном отношении — развитие мануфактуры. Мануфактура вообще не могла обходиться без охраны, так как достаточно было малейшей перемены в других странах, чтобы она лишилась своего рынка и была разорена; при сколько-нибудь благоприятных условиях её легко было ввести в той или иной стране, но именно поэтому её легко было и разрушить. Вместе с этим благодаря тем методам, какими она велась, особенно в течение XVIII века в деревнях, она так срастается с жизненным укладом огромной массы людей, что ни одна страна не осмеливается ставить на карту существование мануфактуры разрешением свободной конкуренции. Поэтому мануфактура,

поскольку ей удаётся вывозить свои продукты, всецело зависит от расширения или ограничения торговли, оказывая, со своей стороны, сравнительно ничтожное обратное воздействие на неё. Этим объясняется её второстепенное значение, а также влияние купцов в XVIII веке. Именно купцы, и в особенности судовладельцы, больше всех настаивали на государственной охране и монополиях; правда, и владельцы мануфактур требовали — и добивались — охраны, но в смысле политического значения они всегда уступали купцам. Торговые города, особенно приморские, достигли некоторой цивилизованности и приобрели крупнобуржуазный характер, тогда как в фабричных городах продолжала царить мелкобуржуазная стихия. Ср. Эйкин и т. д.[16]. XVIII век был веком торговли. Пинто определённо говорит об этом[17]: «Торговля — это конёк нашего века»; и ещё: «с некоторых пор только и говорят, что о торговле, мореплавании, флоте»[*].

Этот период характеризуется также отменой запрета на вывоз золота и серебра, возникновением торговли деньгами, банков, государственных долгов, бумажных денег, появлением спекуляции акциями, ценными бумагами, ажиотажем по всем линиям; он характеризуется развитием денежной системы вообще. Капитал снова потерял в очень значительной части свой первоначальный натуральный характер, с которым он ещё был связан.

Неудержимо развивавшаяся в XVII столетии концентрация торговли и мануфактуры в одной стране — в Англии — мало-помалу создала для этой страны относительный мировой рынок, а тем самым и спрос на её мануфактурные продукты, который уже не мог быть больше удовлетворён прежними промышленными производительными силами. Этот переросший производительные силы спрос и явился движущей силой, вызвавшее третий со времени средневековья период в развитии частной собственности, породив крупную промышленность — использование сил природы для промышленных целей, машинное производство и самое широкое разделение труда. Прочие условия этой новой фазы — свобода конкуренции в пределах страны,

[*] Хотя движение капитала значительно ускорилось, оно всё ещё оставалось сравнительно медленным. Раздробление мирового рынка на отдельные части, каждая из которых эксплуатировалась особой нацией, устранение конкуренции между нациями, неповоротливость самого производства и неразвитость денежной системы, проходившей ещё первые ступени развития, — всё это сильно тормозило обращение. Следствием этого был мелочный, грязный торгашеский дух, свойственный всем тогдашним купцам и всем методам торговли. По сравнению с владельцами мануфактур, а тем более с ремесленниками, они были, конечно, крупными бюргерами — буржуа, но по сравнению с купцами и промышленниками следующего периода они оставались мелкими бюргерами. Ср. А. Смита[18].

создание теоретической механики (механика, которая была завершена Ньютоном, являлась вообще в XVIII веке во Франции и Англии самой популярной наукой) и т. д. — уже существовали в Англии. (Свободная конкуренция внутри страны повсюду завоёвывалась при помощи революции — 1640 и 1688 гг. в Англии, 1789 г. во Франции.) Конкуренция заставила вскоре каждую страну, не желавшую утратить свою историческую роль, прибегнуть для охраны своих мануфактур к новым таможенным мероприятиям (прежние пошлины уже не годились для борьбы с крупной промышленностью) и ввести вслед за тем крупную промышленность, охраняемую покровительственными пошлинами. Несмотря на эти охранительные меры, крупная промышленность сделала конкуренцию универсальной (последняя представляет собой практическую свободу торговли; покровительственные пошлины являются в ней только паллиативом, оборонительным оружием *в пределах* свободы торговли), создала средства сообщения и современный мировой рынок, подчинила себе торговлю, превратила весь капитал в промышленный капитал и породила таким образом быстрое обращение (развитую денежную систему) и централизацию капиталов. При помощи универсальной конкуренции она поставила всех индивидов перед необходимостью крайнего напряжения всей своей энергии. Где только могла, она уничтожила идеологию, религию, мораль и т. д., а там, где она этого не сумела добиться, она превратила их в явную ложь. Она впервые создала всемирную историю, поскольку поставила удовлетворение потребностей каждой цивилизованной страны и каждого индивида в ней в зависимость от всего мира и поскольку уничтожила прежнюю, естественно сложившуюся обособленность отдельных стран. Она подчинила естествознание капиталу и лишила разделение труда последних следов его естественного характера. Она уничтожила вообще естественно сложившиеся отношения — поскольку это возможно в рамках тру да; она превратила их в отношения денежные. Вместо прежних естественно выросших городов она создала современные крупные промышленные города, выраставшие с молниеносной быстротой. Повсюду, куда она проникала, она разрушала ремесло и вообще все прежние ступени промышленности. Она завершила победу торгового города над деревней. [Её первая предпосылка] — автоматическая система. [Её развитие] породило массу производительных сил, для которых частная [собственность] стала такими же оковами, какими цеховой строй стал для мануфактуры, а мелкое деревенское производство — для развивающегося ремесла. При господстве частной собственности эти производительные силы

получают лишь одностороннее развитие, становясь для большинства разрушительными силами, а множество подобных производительных сил и вовсе не может найти себе применения при частной собственности. Крупная промышленность создала повсюду в общем одинаковые отношения между классами общества и тем самым уничтожила особенности отдельных национальностей. И наконец, в то время как буржуазия каждой нации ещё сохраняет свои особые национальные интересы, крупная промышленность создала класс, которому во всех нациях присущи одни и те же интересы и у которого уже уничтожена национальная обособленность, — класс, который действительно оторван от всего старого мира и вместе с тем противостоит ему. Крупная промышленность делает для рабочего невыносимым не только его отношение к капиталисту, но и самый труд.

Разумеется, крупная промышленность не во всех местностях данной страны достигает одинакового уровня развития. Это, однако, не задерживает классового движения пролетариата: тот слой пролетариев, который порождён крупной промышленностью, становится во главе этого движения и увлекает за собой всю остальную массу, а не вовлечённые в крупную промышленность рабочие оказываются по вине этой крупной промышленности в ещё худшем жизненном положении, чем рабочие, занятые в самой этой крупной промышленности. Точно так же страны, в которых развита крупная промышленность, воздействуют на plus ou moins[*] непромышленные страны, поскольку последние благодаря мировой торговле втягиваются во всеобщую конкурентную борьбу[**].

Эти различные формы являются также и формами организации труда, а значит и собственности. В каждый период происходило объединение существующих производительных сил, поскольку потребности делали это объединение необходимым.

[*] — более или менее. *Ред.*

[**] Конкуренция изолирует друг от друга индивидов — не только буржуа, но ещё более пролетариев, несмотря на то, что она сводит их вместе. Поэтому проходит не мало времени, пока эти индивиды сумеют объединиться, не говоря уже о том, что для этого объединения, — если ему не предстоит остаться лишь местным, — крупная индустрия должна сперва создать необходимые средства, а именно крупные промышленные города и дешёвые, быстрые пути сообщения. Поэтому лишь после долгой борьбы можно победить всякую организованную власть, противостоящую этим изолированным индивидам, живущим в условиях, которые ежедневно воспроизводят эту изолированность. Требовать противного равносильно требованию, чтобы в эту определённую историческую эпоху не существовало конкуренции или чтобы индивиды выкинули из головы отношения, над которыми они вследствие своей изолированности не имеют никакого контроля.

[2.] ОТНОШЕНИЕ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА К СОБСТВЕННОСТИ

Первая форма собственности как в античном мире, так и в средние века, это — племенная собственность, обусловленная у римлян главным образом войной, а у германцев — скотоводством. У античных народов, — вследствие того, что в одном городе жило совместно несколько племён, — племенная собственность имела форму государственной собственности, а право отдельного индивида на неё ограничивалось простым владением [possessio], которое, однако, как и племенная собственность вообще, распространялось лишь на земельную собственность. Настоящая частная собственность появляется у древних, как и у современных народов, лишь вместе с движимой собственностью. — (Рабство и общность [Gemeinwesen]) (dominium ex jure Quiritum*). У народов, ведущих своё происхождение от средневековья, племенная собственность проходит ряд различных ступеней — феодальной земельной собственности, корпоративной движимой собственности, мануфактурного капитала — прежде чем превратиться в современный, порождённый крупной промышленностью и всеобщей конкуренцией, капитал, в чистую частную собственность, отбросившую всякую видимость общности [Gemeinwesen] и устранившую какое бы то ни было воздействие государства на развитие собственности. Этой современной частной собственности соответствует современное государство, которое, посредством налогов, постепенно бралось на откуп частными собственниками и, благодаря государственным долгам, оказалось совершенно в их власти; самое существование этого государства, регулируемое повышением и понижением курса государственных бумаг на бирже, целиком зависит от коммерческого кредита, оказываемого ему частными собственниками, буржуа. Так как буржуазия уже не является больше *сословием,* а представляет собой *класс,* то она вынуждена организоваться не в местном, а в национальном масштабе и должна придать своим обычным интересам всеобщую форму. Благодаря высвобождению частной собственности из общности [Gemeinwesen], государство приобрело самостоятельное существование наряду с гражданским обществом и вне его; но на деле государство есть не что иное, как форма организации, которую неизбежно должны принять буржуа, чтобы — как вовне, так и внутри государства — взаимно гарантировать свою собственность и свои интересы. Самостоятельность государства существует в наше время лишь в таких странах, где

* — владение на основании права римских граждан. *Ред.*

сословия ещё не до конца развились в классы, где сословия, упразднённые уже в более передовых странах, ещё продолжают играть некоторую роль, образуя неопределённую смесь, — где поэтому ни одна часть населения не может добиться господства над другими его частями. Таково именно положение в Германии. Наиболее же совершенным примером современного государства является Северная Америка. Новейшие французские, английские и американские писатели единодушно утверждают, что государство существует только ради частной собственности, так что эта мысль уже проникла и в обыденное сознание.

Так как государство есть та форма, в которой индивиды, принадлежащие к господствующему классу, осуществляют свои общие интересы и в которой всё гражданское общество данной эпохи находит своё сосредоточение, — то из этого следует, что все общие установления опосредствуются государством, получают политическую форму. Отсюда и происходит иллюзия, будто закон основывается на воле, и притом на оторванной от своей реальной основы, *свободной* воле. Точно так же и право в свою очередь сводят затем к закону.

Частное право развивается одновременно с частной собственностью из процесса разложения естественно сложившихся форм общности [Gemeinwesen]. У римлян развитие частной собственности и частного права не имело дальнейших промышленных и торговых последствий, ибо их способ производства оставался неизменным*. Для современных народов, у которых промышленность и торговля разложили феодальную форму общности [Gemeinwesen], с возникновением частной собственности и частного права началась новая фаза, оказавшаяся способной к дальнейшему развитию. Первый же город, который в средние века развернул обширную морскую торговлю, Амальфи, выработал и морское право. Как только промышленность и торговля — сперва в Италии, а позже и в других странах — развили дальше частную собственность, тотчас же было восстановлено и вновь получило силу авторитета тщательно разработанное римское частное право. Когда впоследствии буржуазия так усилилась, что государи стали защищать её интересы, чтобы с её помощью сокрушить феодальную знать, тогда во всех странах — во Франции в XVI веке — началось настоящее развитие права, происходившее повсюду, за исключением Англии, на основе римского кодекса. Но и в Англии для дальнейшего развития частного права (в особенности в той его части, которая относится к движимому имуществу) пришлось

* Пометка Энгельса на полях: «(Ростовщичество!)». *Ред.*

обратиться к принципам римского права. (Не надо забывать, что право точно так же не имеет своей собственной истории, как и религия.)

В частном праве существующие отношения собственности выражаются как результат всеобщей воли. Одно уже jus utendi et abutendi* свидетельствует, с одной стороны, о том, что частная собственность стала совершенно независимой от общности [Gemeinwesen], и с другой — об иллюзии, будто сама частная собственность основана исключительно на частной воле, на произвольном распоряжении вещью. На практике понятие abuti** имеет очень определённые экономические границы для частного собственника, если он не хочет, чтобы его собственность, а значит и его jus abutendi*** перешли в другие руки; ибо вещь, рассматриваемая только в отношении к его воле, не есть вовсе вещь; она становится вещью, действительной собственностью, только в процессе общения и независимо от права *(отношение,* то, что философы называют идеей****). Эта юридическая иллюзия, сводящая право к чистой воле, неизбежно приводит — при дальнейшем развитии отношений собственности — к тому, что то или другое лицо может юридически иметь право на какую-нибудь вещь, не обладая ею фактически. Если, например, вследствие конкуренции какой-нибудь земельный участок перестаёт давать ренту, то собственник его всё же продолжает юридически иметь право на него вместе с jus utendi et abutendi. Но ему нечего делать с этим правом: в качестве земельного собственника он не имеет ничего, если только не обладает сверх того достаточным капиталом для обработки своей земли. Этой же иллюзией юристов объясняется то, что для них и для всякого кодекса является вообще простой случайностью, что индивиды вступают между собой в отношения, например, заключают договоры; эти отношения рассматриваются ими как такие, в которые по желанию можно вступать и не вступать и содержание которых всецело зависит от индивидуального произвола договаривающихся сторон.

Всякий раз, когда развитие промышленности и торговли создавало новые формы общения, например страховые и т. д. компании, право вынуждено было их санкционировать как новые виды приобретения собственности.

* — право употребления и злоупотребления, т. е. право распоряжаться вещью по своему произволу. *Ред.*

** — злоупотреблять. *Ред.*

*** — право злоупотребления. *Ред.*

**** Пометка Маркса на полях: *«Отношение для философов равнозначно идее.* Они знают лишь отношение «Человека» к самому себе, и поэтому все реальные отношения становятся для них идеями». *Ред.*

[3. ЕСТЕСТВЕННО ВОЗНИКШИЕ И СОЗДАННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ ОРУДИЯ ПРОИЗВОДСТВА И ФОРМЫ СОБСТВЕННОСТИ]

... * Из первого вытекает предпосылка развитого разделения труда и обширной торговли, из второго — местная ограниченность. В первом случае индивиды должны быть собраны вместе, во втором — они уже находятся рядом с самим имеющимся в наличии орудием производства в качестве орудий производства. Таким образом, здесь выступает различие между естественно возникшими орудиями производства и орудиями производства, созданными цивилизацией. Пашню (воду и т. д.) можно рассматривать как естественно возникшее орудие производства. В первом случае, при естественно возникших орудиях производства, индивиды подчиняются природе, во втором же случае они подчиняются продукту труда. Поэтому и собственность в первом случае (земельная собственность) выступает как непосредственное, естественно возникшее господство. а во втором — как господство труда, в особенности накопленного труда, капитала. Первый случай предполагает, что индивиды объединены какой-нибудь связью — семейной, племенной или хотя бы территориальной и т. д.; второй же случай предполагает, что они независимы друг от друга и связаны только посредством обмена. В первом случае обмен представляет собой главным образом обмен между человеком и природой, при котором труд человека обменивается на продукты природы, во втором же случае — это преимущественно обмен, совершаемый людьми между собой. В первом случае достаточно обычного здравого смысла, физическая и умственная деятельность совершенно не отделены ещё друг от друга; во втором же случае должно уже практически произойти разделение между умственным и физическим трудом. В первом случае господство собственника над не-собственниками может опираться на личные отношения, на тот или иной вид общности [Gemeinwesen], во втором случае оно должно принять вещественную форму, выражаясь в чём-то третьем, в деньгах. В первом случае существует мелкая промышленность, но она подчинена использованию естественно возникшего орудия производства и поэтому здесь отсутствует распределение труда между различными индивидами; во втором случае промышленность покоится на разделении труда и существует лишь благодаря ему.

Мы исходили до сих пор из орудий производства, и уже здесь обнаружилась необходимость частной собственности на

* Здесь недостаёт четырех страниц рукописи. *Ред.*

известных ступенях промышленного развития. В Industrie extractive* частная собственность ещё целиком совпадает с трудом; в мелкой промышленности и до сих пор повсюду в земледелии собственность есть необходимое следствие существующих орудий производства; в крупной промышленности противоречие между орудием производства и частной собственностью проявляется впервые как порождённый крупной промышленностью результат, и чтобы вызвать его к жизни, последняя должна уже достигнуть высокого развития. Таким образом, только при ней становится возможным уничтожение частной собственности.

В крупной промышленности и в конкуренции все условия существования, все обусловленности, все односторонности индивидов слились в две простейшие формы — в частную собственность и труд. Деньги делают всякую форму общения и само общение чем-то случайным для индивидов. Таким образом, уже в деньгах коренится то явление, что всякое общение до сих пор было только общением индивидов при определённых условиях, а не индивидов как индивидов. Эти условия сводятся к двум: к накопленному труду, или частной собственности, и к действительному труду. Если одно из них прекращается, то приостанавливается и общение. Современные экономисты — например, Сисмонди, Шербюлье и т. д. — сами противопоставляют association des individus** — association des capitaux***. Но, с другой стороны, сами индивиды совершенно подчинены разделению труда и поэтому поставлены в полнейшую зависимость друг от друга. Частная собственность, поскольку она в рамках труда противостоит труду, развивается из необходимости накопления. Вначале она всё ещё сохраняет большей частью форму общности [Gemeinwesen], но в дальнейшем развитии всё более приближается к современной форме частной собственности. Разделение труда уже с самого начала заключает в себе разделение *условий* труда, орудий труда и материалов, тем самым и раздробление накопленного капитала между различными собственниками, а тем самым и расщепление между капиталом и трудом, а также различные формы самой собственности. Чем больше развивается разделение труда и чем больше растёт накопление, тем сильнее развивается также и это расщепление. Самый труд может существовать лишь при условии этого расщепления.

* — добывающих промыслах. *Ред.*
** — ассоциацию индивидов. *Ред.*
*** — ассоциации капиталов. *Ред.*

Таким образом, здесь обнаруживаются два факта*. Во-первых, производительные силы выступают как нечто совершенно независимое и оторванное от индивидов, как особый мир наряду с индивидами; причиной этому — то, что индивиды, силами которых они являются, раздроблены и противостоят друг другу, между тем как эти силы, со своей стороны, становятся действительными силами лишь в общении и во взаимной связи этих индивидов. Таким образом, на одной стороне — совокупность производительных сил, которые приняли как бы вещественный вид и являются для самих индивидов уже не силами индивидов, а силами частной собственности, — они, следовательно, являются силами индивидов лишь постольку, поскольку последние представляют собой частных собственников. Ни в один из прежних периодов производительные силы по принимали этой формы, безразличной к общению индивидов *в качестве* таковых, ибо само их общение было ещё ограниченным. На другой стороне находится противостоящее этим производительным силам большинство индивидов, от которых эти силы оторвались, вследствие чего эти индивиды, лишившись всякого реального жизненного содержания, стали абстрактными индивидами, но лишь поэтому-то они и получают возможность вступить в связь друг с другом *в качестве индивидов.*

Единственная связь, в которой они ещё находятся с производительными силами и со своим собственным существованием, — труд, — потеряла у них всякую видимость самодеятельности и сохраняет их жизнь лишь тем, что калечит её. Тогда как в прежние периоды самодеятельность и производство материальной жизни были разделены вследствие того, что они являлись уделом различных лиц, и производство материальной жизни ещё считалось, в силу ограниченности самих индивидов, второстепенным видом самодеятельности, — теперь они настолько отделились друг от друга, что вообще материальная жизнь выступает как цель, а производство этой материальной жизни — труд (который представляет собой теперь единственно возможную, но, как мы видим, отрицательную форму самодеятельности) выступает как средство.

Таким образом, дело дошло теперь до того, что индивиды должны присвоить себе существующую совокупность производительных сил не только для того, чтобы добиться самодеятельности, но и вообще для того, чтобы обеспечить своё существование. Это присвоение прежде всего обусловлено тем объектом, который должен быть присвоен, производительными

* Пометка Энгельса на полях: «Сисмонди». *Ред.*

силами, которые развились в определённую совокупность и существуют только в рамках универсального общения. Уже в силу этого присвоение должно носить универсальный характер, соответствующий производительным силам и общению. Само присвоение этих сил представляет собой не что иное, как развитие индивидуальных способностей, соответствующих материальным орудиям производства. Уже по одному этому присвоение определённой совокупности орудий производства равносильно развитию определённой совокупности способностей у самих индивидов. Далее, это присвоение обусловлено присваивающими индивидами. Только современные пролетарии, совершенно оторванные от самодеятельности, в состоянии добиться своей полной, уже не ограниченной самодеятельности, которая заключается в присвоении совокупности производительных сил и в вытекающем отсюда развитии совокупности способностей. Все прежние революционные присвоения были ограниченными; индивиды, самодеятельность которых была скована ограниченным орудием производства и ограниченным общением, присваивали себе это ограниченное орудие производства и приходили в силу этого только к новой ограниченности. Их орудие производства становилось их собственностью, но сами они оставались подчинёнными разделению труда в своему собственному орудию производства. При всех прошлых присвоениях масса индивидов оставалась подчинённой какому-нибудь единственному орудию производства; при пролетарском присвоении масса орудий производства должна быть подчинена каждому индивиду, а собственность — всем индивидам. Современное универсальное общение не может быть подчинено индивиду никаким иным путём, как только тем, что оно будет подчинено всем им вместе.

Присвоение обусловлено, далее, тем способом, каким оно должно быть осуществлено. Оно может быть осуществлено лишь посредством объединения, которое в силу свойств, присущих самому пролетариату, может быть только универсальным, и посредством революции, в которой, с одной стороны, низвергается власть прежнего способа производства и общения, а также прежней структуры общества, с другой — развивается универсальный характер пролетариата и энергия, необходимая ему, чтобы осуществить это присвоение, причём пролетариат сбрасывает с себя всё, что ещё осталось у него от его прежнего общественного положения.

Только на этой ступени самодеятельность совпадает с материальной жизнью, что соответствует развитию индивидов в целостных индивидов и устранению всякой стихийности. Точно так же соответствуют друг другу превращение труда в само-

деятельность и превращение прежнего вынужденного общения в такое общение, в котором участвуют индивиды как таковые. Присвоение всей совокупности производительных сил объединившимися индивидами уничтожает частную собственность. В то время как до сих пор в истории то или иное особое условие всегда выступало как случайное, теперь случайным становится само обособление индивидов, особая частная профессия того или другого индивида.

В индивидах, уже не подчинённых более разделению труда, философы видели идеал, которому они дали имя «Человек», и весь изображённый нами процесс развития они представляли в виде процесса развития «Человека», причём на место существовавших до сих пор в каждую историческую эпоху индивидов подставляли этого «Человека» и изображали его движущей силой истории. Таким образом, весь исторический процесс рассматривался как процесс самоотчуждения «Человека»; объясняется это, по существу, тем, что на место человека прошлой ступени они всегда подставляли среднего человека позднейшей ступени и наделяли прежних индивидов позднейшим сознанием. В результате такого переворачивания, заведомого абстрагирования от действительных условий и стало возможным превратить всю историю в процесс развития сознания.

* * *

Наконец, мы получаем ещё следующие результаты из развитого нами понимания истории: 1) В своём развитии производительные силы достигают такой ступени, на которой возникают производительные силы и средства общения, приносящие с собой при существующих отношениях одни лишь бедствия, являясь уже не производительными, а разрушительными силами (машины и деньги). Вместе с этим возникает класс, который вынужден нести на себе все тяготы общества, не пользуясь его благами, который, будучи вытеснен из общества, неизбежно становится в самое решительное противоречие ко всем остальным классам; этот класс составляет большинство всех членов общества, и от него исходит сознание необходимости коренной революции, коммунистическое сознание, которое может, конечно, — благодаря пониманию положения этого класса, — образоваться и среди других классов; 2) условия, при которых могут быть применены определённые производительные силы, являются условиями господства определённого класса общества, социальная власть которого, вытекающая из его имущественного положения, находит каждый раз своё *практически*-идеалистическое выражение в соответствующей государственной форме, и поэтому всякая революционная борьба направляется

против класса, который господствовал до того*; 3) при всех прошлых революциях характер деятельности всегда оставался нетронутым, — всегда дело шло только об ином распределении этой деятельности, о новом распределении труда между иными лицами, тогда как коммунистическая революция выступает против прежнего *характера* деятельности, устраняет *труд*** и уничтожает господство каких бы то ни было классов вместе с самими классами, потому что эта революция совершается тем классом, который в обществе уже не считается более классом, не признаётся в качестве класса и является уже выражением разложения всех классов, национальностей и т. д. в теперешнем обществе; и 4) как для массового порождения этого коммунистического сознания, так и для достижения самой цели необходимо массовое изменение людей, которое возможно только в практическом движении, в *революции;* следовательно революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть *господствующий* класс, но и потому, что *свергающий* класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества***.

[C.] КОММУНИЗМ. — ПРОИЗВОДСТВО САМОЙ ФОРМЫ ОБЩЕНИЯ

Коммунизм отличается от всех прежних движений тем, что совершает переворот в самой основе всех прежних отношений производства и общения и впервые сознательно рассматривает все стихийно возникшие предпосылки как создания предше-

---

* Пометка Маркса на полях: «Эти люди заинтересованы в том, чтобы сохранить нынешнее состояние производства». *Ред.*

** Далее в рукописи перечёркнуто: «современную форму деятельности, при которой господство...» *Ред.*

*** Далее в рукописи перечёркнуто: «Между тем как насчёт этой необходимости революции все коммунисты как во Франции, так и в Англии и в Германии давно уже согласны между собой, святой Бруно продолжает спокойно грезить и думает, что «реальный гуманизм», т. е. коммунизм, ставится «на место спиритуализма» (который не занимает никакого места) только для того, чтобы пользоваться почитанием. И тогда, — продолжает он грезить, — «придёт, наконец, спасение, земля станет небом, а небо— землёй». (Богослов всё никак не может позабыть о небе.) «Тогда радость и блаженство будут звучать небесными гармониями из века в век» (стр. 140). Святой отец церкви будет немало изумлён, когда неожиданно для него наступит день страшного суда, в который всё это свершится, — день, утренней зарёй которого будет зарево пылающих городов, — когда среди этих «небесных гармоний» раздастся мелодия «Марсельезы» и «Карманьолы» с неизбежной при этом пушечной пальбой, а такт будет отбивать гильотина; когда подлая «масса» заревёт ca ira, ca ira и упразднит «самосознание» с помощью фонарного столба[19]. У святого Бруно меньше всего оснований рисовать себе утешительную картину «радости и блаженства из века в век». Мы воздерживаемся от удовольствия априорно конструировать поведение святого Бруно в день страшного суда. Трудно также, решить, следует ли понимать совершающих революцию пролетариев как «субстанцию», как «массу», которая хочет низвергнуть критику, или как «эманацию» духа, у которой ещё не хватает нужной для переваривания бауэровских мыслей консистенции». *Ред.*

ствующих поколений, лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов. Поэтому установление коммунизма имеет по существу экономический характер: оно — создание материальных условий этого объединения; имеющиеся налицо условия оно превращает в условия объединения. Строй, создаваемый коммунизмом, является как раз таким действительным базисом, который исключает всё то, что существует независимо от индивидов, поскольку существующий строй есть ведь не что иное, как продукт существовавшего до сих пор общения между самими индивидами. Таким образом, с условиями, порождёнными прежним производством и общением, коммунисты практически обращаются как с неорганическими, но при этом они отнюдь не воображают, будто намерением или предназначением прошлых поколений было доставить им материал, и не считают, что условия эти были неорганическими для создававших их индивидов. Различие между индивидом как личностью и случайным индивидом — не просто логическое различие, а исторический факт. В различное время оно имеет различный смысл, так, например, сословие, а также plus ou moins* и семья, есть в XVIII веке нечто случайное для индивида. Это такое различение, которое не мы должны делать в применении ко всякой эпохе, а такое, которое каждая эпоха сама делает между различными элементами, находимыми ею в готовом виде, действуя при этом не согласно понятию, а под давлением материальных жизненных коллизий. Среди всего того, что позднейшей эпохе, в противоположность предшествующей, представляется случайным, — стало быть, также и среди унаследованных от прошлой эпохи элементов, — имеет место и форма общения, которая соответствовала определённой ступени развития производительных сил. Отношение производительных сил к форме общения, это — отношение формы общения к действиям или деятельности индивидов. (Основная форма этой деятельности — конечно, материальная деятельность, от которой зависит всякая иная деятельность: умственная, политическая, религиозная и т. д. Та или иная организация.. материальной жизни зависит, конечно, каждый раз от развившихся уже потребностей, а порождение этих потребностей, равно как и их удовлетворение, само есть исторический, процесс, которого нет у овец или собак (главный аргумент Штирнера, упорно выдвигаемый им *adversus* hominem**), хотя и овцы и собаки в своём теперешнем виде являются,

* — более или менее. *Ред.*
** — *против* человека. *Ред.*

несомненно, — правда, malgré eux* — продуктом исторического процесса.) Условия, при которых происходит общение индивидов, — пока ещё не возникло указанное выше противоречие, — представляют собой условия, относящиеся к их индивидуальности, и не являются чем-то внешним для них; это — условия, при которых эти определённые, существующие в определённых отношениях индивиды только и могут производить свою материальную жизнь и то, что с ней связано; следовательно, они являются условиями самодеятельности этих индивидов, и создаются они этой их самодеятельностью**. Таким образом, определённые условия, при которых люди производят, соответствуют, — пока ещё не возникло указанное противоречие — их действительной обусловленности, их одностороннему бытию, односторонность которого обнаруживается лишь при возникновении противоречия и существует, следовательно, только для позднейших поколений. Эти условия кажутся тогда случайными оковами, и взгляд на них как на оковы приписывается также и прошлому времени.

Эти различные условия, которые сначала являлись условиями самодеятельности, а впоследствии оказались оковами её, образуют на протяжении всего исторического развития связный ряд форм общения, связь которых заключается в том, что на место прежней, ставшей оковами, формы общения становится новая, — соответствующая более развитым производительным силам, а значит и более прогрессивному виду самодеятельности индивидов, — форма общения, которая, a son tour***, превращается в оковы и заменяется другой формой. Так как эти условия на каждой ступени исторического развития соответствуют одновременно совершающемуся развитию производительных сил, то их история есть вместе с тем и история развивающихся и перенимаемых каждым новым поколением производительных сил, а тем самым и история развития сил самих индивидов.

Так как развитие это происходит стихийно, т. е. так как оно не подчинено общему плану свободно объединившихся индивидов, то оно исходит из различных местностей, племён, нации, отраслей труда и т. д., каждая из которых первоначально развивается независимо от прочих, лишь мало-помалу вступая в связь с ними. Далее, развитие это происходит лишь очень медленно; различные ступени и интересы никогда не преодолеваются целиком, а лишь подчиняются побеждающим интере-

* — помимо их воли. *Ред.*
** Пометка Маркса на полях: «Производство самой формы общения». *Ред.*
*** — в свою очередь. *Ред.*

сам, продолжая на протяжении веков влачить своё существование рядом с ними. Отсюда следует, что даже в рамках одной и той же нации индивиды, если даже отвлечься от их имущественных отношений, проделывают совершенно различное развитие и что более ранний интерес, когда соответствующая ему форма общения уже вытеснена формой общения, соответствующей более позднему интересу, ещё долго продолжает по традиции обладать властью в лице обособившейся от индивидов иллюзорной общности (государство, право), — властью, которая в конечном счёте может быть сломлена только посредством революции. Этим объясняется также, почему в некоторых вопросах, допускающих более обобщённое выражение, сознание может иногда казаться опередившим современные ему эмпирические отношения, так что в битвах какой-нибудь позднейшей эпохи можно опираться на авторитет теоретиков прошлого.

Наоборот, в странах, которые начали своё развитие, подобно Северной Америке, в уже развитую историческую эпоху, оно совершается очень быстро. У этих стран нет никаких иных стихийно сложившихся предпосылок кроме индивидов, которые там поселяются и которые были вынуждены к этому несоответствием между их потребностями и существующими в старых странах формами общения. Они начинают поэтому своё развитие, располагая наиболее прогрессивными индивидами старых стран, а стало быть и соответствующей этим индивидам наиболее развитой формой общения, ещё до того, как эта форма общения успела утвердиться в старых странах*. Это относится ко всем колониям, поскольку они не являются лишь военными или торговыми стоянками. Примерами могут служить Карфаген, греческие колонии и Исландия в XI и XII веках. Подобный же процесс наблюдается и в случае завоевания, если в завоёванную страну переносится в готовом виде развившаяся на другой почве форма общения. В то время как на своей родине такая форма общения ещё обременена интересами и отношениями, унаследованными от прошлых эпох, — на новом месте она может и должна быть утверждена полностью и без препятствий, хотя бы уже для того, чтобы обеспечить завоевателям длительное господство. (Англия и Неаполь после норманского завоевания, когда они получили наиболее законченную форму феодальной организации.)

* Личная энергия индивидов отдельных наций — немцы и американцы — энергия уже благодаря скрещиванию рас, — поэтому немцы кретинообразны; во Франции и Англии и т. д. иноземцы поселились на развитой уже почве, в Америке на совершенно свежей почве, в Германии же первоначальное население не тронулось с места.

Нет ничего обычнее представления, будто в истории до сих пор всё сводилось к *захвату*. Варвары *захватили* Римскую империю, и фактом этого захвата принято объяснять переход от античного мира к феодализму. Но при захвате варварами всё зависит от того, развил ли завоёванный народ уже к этому времени промышленные производительные силы, как это имеет место у современных народов, или же его производительные силы основываются главным образом лишь на его объединении и на существующей форме общности [Gemeinwesen]. Далее, характер захвата обусловлен объектом захвата. Состояние банкира, заключающееся в бумагах, нельзя вовсе захватить, если захватчик не подчинится условиям производства и общения, существующим в захваченной стране. То же относится и ко всему промышленному капиталу той или иной современной промышленной страны. И, наконец, захвату повсюду очень скоро приходит конец. Когда для захвата ничего уже более не остаётся, нужно перейти к производству. Из этой очень скоро наступающей необходимости производства следует, что та форма общественного строя, которая была принята осевшими завоевателями, должна соответствовать той ступени развития производительных сил, которую они застают, а если этого соответствия первоначально нет, то форма общественного строя должна измениться сообразно производительным силам. Этим объясняется также и факт, отмеченный повсюду в эпоху после переселения народов, а именно: раб стал господином, и завоеватели очень скоро переняли язык, образование и нравы завоёванных народов. Феодализм вовсе не был перенесён в готовом виде из Германии; его происхождение коренится в организации военного дела у варваров во время самого завоевания, и эта организация лишь после завоевания, — благодаря воздействию производительных сил, найденных в завоёванных странах, — развилась в настоящий феодализм. Насколько эта форма была обусловлена производительными силами, показывают неудачные попытки установить другие формы, основанные на староримских пережитках (Карл Великий и т. д.).

Таким образом, все исторические коллизии, согласно нашему пониманию, коренятся в противоречии между производительными силами и формой общения. Впрочем, для возникновения коллизий в какой-нибудь стране вовсе нет необходимости, чтобы именно в этой стране противоречие это было доведено до крайности. Конкуренция, вызванная расширенным международным общением с более развитыми в промышленном отношении странами, является достаточной причиной для того, чтобы породить и в странах, обладающих менее развитой промышленностью,

подобное же противоречие (так, например, конкуренция английской промышленности обнаружила в Германии скрытый пролетариат).

Это противоречие между производительными силами и формой общения, которое, как мы видели, уже неоднократно имело место в предшествующей истории, не угрожая, однако, её основам, должно было каждый раз прорываться в виде революции, принимая, вместе с тем, различные побочные формы — как совокупность коллизий, как коллизии между различными классами, как противоречия сознания, идейная борьба и т. д., политическая борьба и т. д. Если стоять на ограниченной точке зрения, то можно выдернуть одну из этих побочных форм и рассматривать её как базис этих революций; сделать это тем легче, что сами индивиды, от которых исходили эти революции, составляли себе, в зависимости от своего культурного уровня и от ступени исторического развития, всякого рода иллюзии насчёт своей собственной деятельности.

Превращение личных сил (отношений), благодаря разделению труда, в силы вещественные не может быть уничтожено тем, что индивиды выкинут из головы общее представление о нём, а только тем, что они снова подчинят себе эти вещественные силы и уничтожат разделение труда*. Это не может быть осуществлено без коллективности. «Только в коллективе индивид получает средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода. В существовавших до сих пор суррогатах коллективности — в государстве и т. д. — личная свобода существовала только для индивидов, развившихся в рамках господствующего класса, и лишь постольку, поскольку они были индивидами этого класса. Мнимая коллективность, в которую объединялись до сих пор индивиды, всегда противопоставляла себя им как нечто самостоятельное; а так как она была объединением одного класса против другого, то для подчинённого класса она представляла собой не только совершенно иллюзорную коллективность, но и новые оковы. В условиях действительной коллективности индивиды обретают свободу в своей ассоциации и посредством её.

Из всего вышеизложенного вытекает, что общественные отношения, в которые вступали индивиды какого-нибудь класса и которые обусловливались их общими интересами против какого-либо другого класса, составляли всегда такую коллективность, к которой индивиды принадлежали лишь как средние

* Пометка Энгельса на полях: «(Фейербах: Бытие и сущность)». *Ред.*

индивиды, лишь постольку, поскольку они жили в условиях существования своего класса; они находились в этих общественных отношениях не как индивиды, а как члены класса. Совершенно обратное имеет место при коллективности революционных пролетариев, ставящих под свой контроль как условия своего существования, так и условия существования всех членов общества: в этой коллективности индивиды участвуют как индивиды. Она представляет собой такое объединение индивидов (разумеется, на основе уже развитых к этому времени производительных сил), которое ставит под их контроль условия свободного развития и движения индивидов, условия, которые до сих пор предоставлялись власти случая и противостояли отдельным индивидам, — вследствие их разъединения в качестве индивидов, вследствие того неизбежного для них объединения, которое было создано разделением труда и стало, вследствие их разъединения, чуждой для них связью, — как нечто самостоятельное. Прежнее объединение было лишь (отнюдь не произвольным, как это изображено, например, в «Общественном договоре»[20], а необходимым) соглашением (ср., например, образование североамериканского государства и южноамериканских республик) насчёт тех условий, в рамках которых индивиды получали затем возможность использовать случайность в своих интересах. Это право беспрепятственно пользоваться, в рамках известных условий, случайностью называли до сих пор личной свободой. Такими условиями существования являются, конечно, лишь имеющиеся налицо производительные силы и формы общения.

Если это развитие индивидов, происходящее в рамках общих условий существования исторически следующих друг за другом сословий и классов, а также в рамках навязанных им вследствие этого всеобщих представлений, — если это развитие рассматривать *философски,* то легко, разумеется, вообразить себе, что в этих индивидах развивался Род, или Человек, либо что они развивали Человека, т. е. можно вообразить себе нечто такое, что является издевательством над исторической наукой[*]. После этого можно рассматривать различные сословия и классы как спецификации всеобщего выражения, как подвиды Рода, как фазы развития Человека.

Это подведение индивидов под определённые классы не может быть уничтожено до тех пор, пока не образовался такой класс,

[*] Часто встречающееся у святого Макса положение, что каждый становится всем тем, что он есть, благодаря государству, — по сути равносильно положению, что буржуа есть лишь экземпляр рода буржуа; здесь предполагается, что класс буржуазии существовал уже до индивидов, из которых он состоит. (Рукою Маркса на полях: *«Предсуществование* класса у философов». *Ред.)*

которому не приходится отстаивать против господствующего класса какой-либо особый классовый интерес.

Исходной точкой для индивидов всегда служили они сами, — взятые, конечно, в рамках данных исторических условий и отношений, — а не в качестве «чистого» индивида в понимании идеологов. Но в ходе исторического развития, — и как раз вследствие того, что при разделении труда общественные отношения неизбежно превращаются в нечто самостоятельное, — появляется различие между жизнью каждого индивида, поскольку она является личной, и его жизнью, поскольку она подчинена той или другой отрасли труда и связанным с ней условиям. (Этого не следует понимать в том смысле, будто, например, рантье, капиталист и т. д. перестают быть личностями, а в том смысле, что их личность обусловлена и определена вполне конкретными классовыми отношениями, и данное различие выступает лишь в их противоположности к другому классу, а для них самих обнаруживается лишь тогда, когда они обанкротились.) В сословии (а ещё более в племени) это ещё прикрыто: так, например, дворянин всегда остаётся дворянином, разночинец [roturier] — всегда разночинцем, вне зависимости от прочих условий их жизни; это — не отделимое от их индивидуальности качество. Отличие индивида как личности от классового индивида, случайный характер, который имеют для индивида его жизненные условия, появляется лишь вместе с появлением того класса, который сам есть продукт буржуазии. Только конкуренция и борьба индивидов друг с другом порождает и развивает этот случайный характер как таковой. Поэтому при господстве буржуазии индивиды представляются более свободными, чем они были прежде, ибо их жизненные условия случайны для них; в действительности же они, конечно, менее свободны, ибо более подчинены вещественной силе. Отличие от сословия особенно ярко обнаруживается в противоположности буржуазии пролетариату. Когда сословие горожан, корпорации и т. д. поднялись против поместного дворянства, условия их существования — движимое имущество и ремесленный труд, существовавшие в скрытом виде ещё до их отрыва от феодальной системы, — показали себя как нечто положительное, что противопоставлялось феодальной земельной собственности и поэтому вскоре, в свою очередь, приняло своего рода феодальную форму. Во всяком случае беглые крепостные рассматривали своё прежнее крепостное состояние как нечто случайное для их личности. Но в этом отношении они поступали так же, как всякий освобождающийся от своих оков класс, и кроме того они освобождались не как класс, а

поодиночке. Далее, они не вышли за рамки сословного строя, а только образовали новое сословие и в новом положении сохранили свой прежний способ труда и развили его дальше, освободив его от прежних оков, уже не соответствовавших достигнутой ими ступени развития*.

Напротив, у пролетариев их собственное условие жизни, труд, а вместе с тем и условия существования всего теперешнего общества стали чем-то для них случайным, над чем отдельные пролетарии не имеют никакого контроля, да и никакая *общественная* организация им этого контроля дать не может. Противоречие между личностью отдельного пролетария и трудом, этим навязанным ему жизненным условием, становится теперь явным для него самого, — особенно потому, что он уже с ранних лет является жертвой и что в пределах своего класса у него нет шансов добиться для себя условий, делающих возможным его переход в другой класс.

Таким образом, если беглые крепостные стремились только к тому, чтобы свободно развить и укрепить свои уже имевшиеся налицо условия существования, и поэтому в конечном счёте добились только свободного труда, то пролетарии, чтобы отстоять себя как личности, должны уничтожить имеющее место до настоящего времени условие своего собственного существования, которое является в то же время и условием существования всего предшествующего общества, т. е. должны уничтожить труд. Вот почему они находятся в прямой противоположности к той форме, в которой индивиды, составляющие общество, до сих пор выражали себя как некоторое целое, а именно к государству, и должны низвергнуть государство, чтобы утвердить себя как личности.

* NB. Не нужно забывать, что уже необходимость сохранить существование крепостных и невозможность крупного хозяйства, которая влекла за собой распределение allotments [мелких участков земли] между крепостными, очень скоро свели невинности крепостных по отношению к феодалам к такому среднему уровню оброка и барщины, который сделал возможным для крепостного накопление движимого имущества,что облегчало ему побег от своего владельца и давало ему возможность устроиться в качестве горожанина, а также порождало дифференциацию среди крепостных; таким образом, беглые крепостные были уже наполовину буржуа. При этом ясно также, что крепостные крестьяне, владевшие каким-нибудь ремеслом, имели больше всего шансов приобрести движимое имущество.

ЛЕЙПЦИГСКИЙ СОБОР

В третьем томе трёхмесячника Виганда за 1845 г. на деле происходит битва гуннов, пророчески изображённая Каульбахом[21]. Духи убитых, ярость которых не утихает и после смерти, поднимают в воздухе шум и вой, слышен грохот сражений. воинственные клики, бряцание мечей, щитов и железных колесниц. Но борьба идёт здесь не из-за земных вещей. Священная война ведётся не из-за покровительственных пошлин, конституции, картофельной болезни, не из-за банковского дела и железных дорог, а во имя священнейших интересов духа, во имя «Субстанции», «Самосознания», «Критики», «Единственного» и «Истинного человека». Мы присутствуем на соборе отцов церкви. Так как эти отцы — последние в своём роде экземпляры и так как здесь, надо надеяться, в последний раз защищается дело всевышнего, сиречь — абсолютного, то стоит составить procès-verbal* прений.

Вот, прежде всего, *святой Бруно,* которого легко узнать по его *дубинке* («стань чувственностью, стань *дубинкой»,* Виганд, стр. 130). Его голова увенчана ореолом «чистой критики», и, преисполненный презрения к миру, он облачается в своё «самосознание». Он *«сокрушил* религию в её целостности и государство в его проявлениях» (стр. 138) — тем путём, что совершил насилие над понятием «субстанции» во имя всевышнего самосознания. Развалины церкви и «обломки» государства лежат у его ног, между тем как взор его «повергает» в прах «массу». Он подобен богу, у него нет ни отца, ни матери, он — «своё

* — протокол. *Ред.*

собственное творение, своё собственное изделие» (стр. 136). Словом, он — «Наполеон» духа, он в духе — «Наполеон». Его духовные упражнения состоят в том, что он постоянно «внемлет самому себе, и это самопостижение даёт ему толчок к самоопределению» (стр. 136); в результате такого утомительного самопротоколирования он явно тощает. Он «внемлет» не только самому себе — время от времени он «внемлет», как мы увидим, ещё и журналу «*Westphalisches Dampfboot*»[22].

Против него стоит *святой Макс,* заслуги которого перед царством божиим состоят в том, что он, по его же словам, констатировал и доказал — приблизительно на 600 печатных страницах — своё тождество с собой, доказал, что он — не кто-нибудь, не какой-то там «Иван или Пётр», а именно святой Макс и не кто иной. О его ореоле и прочих отличительных знаках можно сказать только то, что они составляют «его предмет и тем самым его собственность», что они «единственны» и «несравненны» и что «они невыразимы» (стр. 148). Он одновременно — «фраза» и «собственник фразы», одновременно — Санчо Панса и Дон Кихот. Его аскетические упражнения состоят в скорбных мыслях об отсутствии мыслей, в изложенных на многих страницах сомнениях насчёт несомненного, в освящении нечестивого. Впрочем, нам нечего распространяться о его достоинствах, ибо обо всех приписываемых ему свойствах, — хотя бы их было больше, чем имён для бога у магометан, — он имеет обыкновение говорить: Я — Всё и ещё нечто сверх того. Я — Всё этого Ничто и Ничто этого Всего. Он выгодно отличается от своего сумрачного соперника тем, что обладает некоторой возвышенной *«беззаботностью»* и время от времени прерывает свои серьёзные размышления *«ликующим критическим кличем».*

Эти два гроссмейстера святой инквизиции вызывают на суд еретика Фейербаха, предъявив ему тяжёлое обвинение в гностицизме. Еретик Фейербах, — «разражается громовой речью» святой Бруно, — держит в своих руках hyle[*], субстанцию, и отказывается выдать её, дабы в ней не отразилось моё бесконечное самосознание.. Самосознание должно бродить призраком до тех пор, пока оно не вберёт в себя обратно все вещи, вытекаюшие из него и в него вливающиеся. И вот оно проглотило уже весь мир, кроме только этой hyle, этой субстанции, которую гностик Фейербах крепко держит под замком и никак не хочет выдать.

Святой Макс обвиняет гностика в том, что тот сомневается в догмате, возвещённом его, святого Макса, устами, — догмате,

[*] — первичную, ещё бесформенную материю. *Ред.*

согласно которому «всякий гусь, всякая собака, всякая лошадь» есть «совершенный и даже, если кто предпочитает превосходную степень, совершеннейший человек» (Виганд, стр. 187[23]: «Имярек не лишён даже малейшей частицы того, что делает человека человеком. Правда, *то же* самое относится и ко всякому гусю, ко всякой собаке, ко всякой лошади»).

Кроме изложения этих важных обвинений, изрекается ещё приговор по делу, возбуждённому обоими святыми против Мозеса Гесса, и по делу, возбуждённому святым Бруно против авторов «Святого семейства». Но так как эти обвиняемые заняты были в то время «делами мира сего» и поэтому не предстали перед santa casa[24], то они заочно приговорены к вечному изгнанию из царства духа на весь срок их земной жизни.

В заключение оба гроссмейстера опfive затевают какие-то странные интриги между собой и друг против друга[*].

[*] Далее в рукописи перечёркнуто: «В глубине сцены появллется Dottore Gra ziano[25], иначе — Арнольд Руге, под видом «необычайно хитроумной и политической головы» (Виганд, стр. 192)». *Ред.*

II
СВЯТОЙ БРУНО

1. «ПОХОД» ПРОТИВ ФЕЙЕРБАХА

Прежде чем обратиться к тому торжественному объяснению, в какое бауэровское самосознание вступает с самим собой и с миром, мы должны раскрыть одну тайну. Святой Бруно кликнул клич и разжёг войну только потому, что должен был «обезопасить» самого себя и свою застоявшуюся, прокисшую Критику от неблагодарной забывчивости публики, — только потому, что он должен был показать, что и при изменившихся условиях 1845 года Критика непреклонно осталась равной самой себе и неизменной. Он написал второй том «Правого дела и своего собственного дела»[26]; он отстаивает свою собственную территорию, он сражается pro aris et focis[*]. Но, как настоящий теолог, он прикрывает эту самоцель видимостью, будто ему хочется «охарактеризовать» Фейербаха. О бедном Бруно совсем забыли, как это лучше всего доказала полемика между Фейербахом и Штирнером, в которой он совершенно не был принят во внимание. Именно поэтому он ухватился за эту полемику, чтобы иметь повод провозгласить свой антагонизм по отношению к обоим антагонистам, объявить себя их высшим единством — святым духом.

Святой Бруно открывает свой «поход» артиллерийским огнём по Фейербаху, c'est-a-dire[**] подправленным и расширенным переизданием одной статьи, фигурировавшей уже в «Norddeutsche Blatter». Фейербах посвящается в рыцари *«субстанции»,*

[*] — буквально: за алтари и очаги; в переносном смысле: за свой дом и кров, за своё собственное дело. *Ред.*
[**] — то есть. *Ред.*

дабы тем рельефней выделить бауэровское *«самосознание».* Пред лицом этого перевоплощения Фейербаха, которое доказывается-де всеми сочинениями последнего, наш святой муж перескакивает от книг Фейербаха о Лейбнице и Бейле сразу же к «Сущности христианства», опуская статью против «позитивных философов» в «Hallische Jahrbucher»[27]. Этот «недосмотр» здесь «вполне уместен». Дело в том, что в данной статье Фейербах раскрыл в противовес позитивным представителям «субстанции» всю премудрость «самосознания» в такое время, когда святой Бруно ещё предавался спекулятивным размышлениям о непорочном зачатии.

Едва ли нужно упоминать, что святой Бруно всё ещё гарцует на своём старогегельянском боевом коне. Прослушайте первые же фразы его новейших откровений из царства божия:

«Гегель соединил в одно целое субстанцию Спинозы и фихтевское Я; в единстве обоих, в соединении этих противоположных сфер и т. д. заключается своеобразный интерес гегелевской философии, но вместе с тем и её слабость. Это противоречие, в котором блуждала гегелевская система, надо было разрешить и уничтожить. Но это он мог осуществить только благодаря тому, что постановка вопроса: как относится *самосознание* к *абсолютному духу...* была сделана навсегда невозможной. Это могло быть сделано в двух направлениях. Либо самосознание должно снова сгореть в пламени субстанции, т. е. должна установиться и сохраниться чистая субстанциальность, либо должно быть показано, что личность есть творец своих атрибутов и своей сущности, что *понятию* личности *вообще* присуще полагать себя» («понятие» или «личность»?) «как нечто ограниченное, и это ограничение, которое личность полагает в силу своей *всеобщей сущности,* снова уничтожать, ибо самая эта сущность есть *только результат внутреннего саморазличения* личности, её деятельности» (Виганд, стр. 87, 88).

Гегелевская-философия была охарактеризована в *«Святом семействе»* (стр. 220)[28] как единство Спинозы и Фихте, и в то же время было подчёркнуто содержащееся в этом противоречие. Специфическая особенность святого Бруно состоит в том, что он, в отличие от авторов «Святого семейства», считает вопрос об отношении самосознания к субстанции не «вопросом спора *в пределах* гегелевской спекуляции», а всемирно-историческим и даже абсолютным вопросом. Это единственная форма, в которой он способен выражать коллизии современности. Он действительно верит, что победа самосознания над субстанцией имеет существеннейшее влияние не только на европейское равновесие, но и на всё будущее развитие вопроса об Орегоне[29]. В какой мере от этого зависит отмена хлебных законов в Англии, пока что ещё мало известно.

То абстрактное и заоблачное выражение, в котором у Гегеля отразилась — в искажённом виде — действительная коллизия,

приобретает для этой «критической» головы значение самой действительной коллизии. Бруно принимает *спекулятивное* противоречие и противопоставляет одну его часть другой. Философская *фраза* о действительном вопросе есть для него сам действительный вопрос. У него, следовательно, на одной стороне, вместо действительных людей и их действительного сознания о своих общественных отношениях, противостоящих им как нечто по видимости самостоятельное, — вместо этого у него голая абстрактная фраза: *самосознание,* — подобно тому как вместо действительного производства у него фигурирует *ставшая самостоятельной деятельность этого самосознания;* а на другой стороне, вместо действительной природы и действительно существующих социальных отношений, — философское сведение воедино всех философских категорий или названий этих отношений в виде голой фразы: *субстанция;* ибо Бруно вместе со всеми философами и идеологами ошибочно принимает мысли, идеи, ставшее самостоятельным мысленное выражение существующего мира — за основу этого существующего мира. Само собой разумеется, что с этими двумя абстракциями, сделавшимися бессмысленными и бессодержательными, он может проделывать всевозможные фокусы, ничего решительно не зная о действительных людях и их отношениях. (Смотри, кроме того, что сказано о субстанции в разделе о Фейербахе и по поводу «гуманного либерализма» и «Святого» в разделе о святом Максе.) Для того чтобы разрешить противоречия спекуляции, он, следовательно, не покидает спекулятивной почвы; он маневрирует, оставаясь на этой почве, и *сам* стоит на специфически гегелевской почве ещё настолько прочно, что отношение «самосознания» к «абсолютному духу» всё ещё не даёт ему покоя. Одним словом, здесь перед нами та *философия самосознания,* которая была возвещена в «Критике синоптиков», осуществлена в «Раскрытом христианстве» и, как это ни жаль, давно предвосхищена в гегелевской «Феноменологии»[30]. Исчерпывающий разбор этой новой философии Бауэра был дан в «Святом семействе» на стр. 220 и сл. и 304—307[31]. Святой Бруно, однако, ухитряется ещё создать здесь карикатуру на самого себя, протаскивая контрабандой «личность», чтобы получить возможность изобразить вместе с *Штирнером* отдельного индивида как его «собственное изделие», а *Штирнера* — как *изделие Бруно.* Этот шаг вперёд заслуживает, чтобы его вкратце отметить.

Прежде всего пусть читатель сравнит эту карикатуру с её оригиналом, с объяснением самосознания в «Раскрытом христианстве», стр. 113, а затем пусть сравнит это объяснение с его

прообразом, с гегелевской «Феноменологией», стр. 575, 583 и др. (Оба эти места перепечатаны в «Святом семействе», стр. 221, 223, 224[32].) Но обратимся к карикатуре: «Личность вообще»! «Понятие»! «Всеобщая сущность»! «Полагать себя в ограниченной форме и снова уничтожать это ограничение»! «Внутреннее саморазличение»! Какие громадные «результаты»! «Личность вообще» — это либо «вообще» бессмыслица, либо абстрактное понятие личности. Стало быть, «в понятии» понятия личности заключено «полагание себя в ограниченной форме». Это ограничение, заключённое в «понятии» её понятия, личность тотчас вслед за этим полагает «в силу своей всеобщей сущности». И, после того как она опять уничтожила это ограничение, оказывается, что «как раз эта сущность» есть всего лишь *«результат* внутреннего саморазличения личности». Весь грандиозный результат этой замысловатой тавтологии сводится, таким образом, к давно известному гегелевскому фокусу саморазличения человека в мышлении, саморазличения, которое несчастный Бруно упорно возвещает как единственную деятельность «личности вообще». Уже прошло изрядное время с тех пор, как святому Бруно было разъяснено, что нет никакого толка от «личности», деятельность которой ограничивается этими, ставшими уже тривиальными, логическими прыжками. В то же время приведённое место содержит наивное признание, что сущность бауэровской «личности» есть понятие понятия, абстракция, от абстракции.

Критика, которой Бруно подвергает Фейербаха, — поскольку она нова, — ограничивается тем, что упрёки Штирнера по адресу Фейербаха *и Бауэра* она лицемерно изображает как упрёки Бауэра по адресу Фейербаха. Так, например, он утверждает, что «сущность человека есть сущность вообще и нечто святое», что «человек есть бог человека», что человеческий род есть «абсолютное», что Фейербах раскалывает человека «на Я, связанное с сущностью, и Я, не связанное с сущностью» (хотя Бруно постоянно объявляет абстрактное совпадающим с сущностью и, противопоставляя Критику и массу, представляет себе этот раскол ещё гораздо более чудовищным, чем Фейербах), что борьбу следует вести против «предикатов бога», и т. д. По вопросу о корыстной и бескорыстной любви Бруно списывает у Штирнера, полемизируя с Фейербахом, почти дословно целых три страницы (стр. 133—135), точно так же, как он весьма неуклюже копирует фразы Штирнера: «каждый человек — своё собственное творение», «истина — призрак» и т. д. Вдобавок, «творение» превращается у Бруно в «изделие». Мы ещё вернёмся к тому, как святой Бруно эксплуатирует Штирнера.

Итак, первое, что мы обнаружили у святого Бруно, — это его постоянная зависимость от Гегеля. На его замечаниях, списанных у Гегеля, мы, конечно, дольше останавливаться не будем. Мы приведём ещё только несколько мест, из которых станет ясно, как непоколебимо он уверовал в могущество философов и как он разделяет их иллюзию, будто изменившееся сознание, появление нового оттенка в истолковании существующих отношений может перевернуть весь существовавший до сих пор мир. Преисполненный этой веры святой Бруно и выдаёт себе через одного своего ученика аттестацию, — в IV томе вигандовского трёхмесячника, на стр. 327, — будто его вышеприведённые фразы о личности, провозглашённые им в III томе, представляют собой «миропотрясающие мысли».

Святой Бруно говорит (Виганд, стр. 95):

«Философия никогда не была чем-либо иным, как только теологией, приведённой к своей наиболее общей форме, к своему наиболее разумному выражению».

Это место, направленное *против* Фейербаха, почти дословно списано из фейербаховской «Философии будущего» (стр. 2):

«Спекулятивная философия есть истинная, последовательная, *разумная* теология».

Бруно продолжает:

«Философия сама в союзе с религией всегда стремилась к абсолютной несамостоятельности индивида и *действительно осуществила её* благодаря тому, что *философия* требовала и добивалась растворения единичной жизни во всеобщей, растворения акциденции — в субстанции, человека — в абсолютном духе».

А разве не «философия» Бруно «требует» — «в союзе с» гегелевской и в его всё ещё продолжающемся запретном общении с теологией — «растворения человека» в представлении одной из его «акциденций», — в представлении самосознания как «субстанции», — разве она этого не «требует», хотя и не «добивается»? Из всего этого места, впрочем, видно, с какой радостью «елейно-медоточивый» отец церкви всё ещё исповедует свою «миропотрясающую» веру в таинственную мощь святых теологов и философов. Разумеется, — в интересах «правого дела свободы и своего собственного дела».

На стр. 105 наш богобоязненный муж имеет наглость упрекать Фейербаха в том, что

«Фейербах *сделал* из индивида, из обесчеловеченного человека христианства, не человека, не истинного» (!) «действительного» (!!) «личного» (!!!) «человека» (эти предикаты обязаны своим происхождением «Святому семейству» и Штирнеру), «а оскопленного человека, раба», —

и тем самым утверждать, между прочим, ту бессмыслицу, что он, святой Бруно, может *делать* людей посредством *головы.*

Далее мы читаем там же:

«У Фейербаха индивид должен подчиняться роду, служить ему. Род, о котором говорит Фейербах, это — абсолют Гегеля, и он точно так же нигде не существует».

Здесь, как и во всех других местах, святой Бруно покрыл себя славой, поставив действительные отношения индивидов в зависимость от их философского истолкования. Он не имеет ни малейшего понятия о том, в какой связи с существующим миром находятся представления гегелевского «абсолютного духа» и фейербаховского «рода».

На стр. 104 святой отец находит страшно скандальной ту ересь, посредством которой Фейербах превращает божественное триединство разума, любви и воли в нечто, «существующее в индивидах и господствующее *над* ними», — точно в наше время любые задатки, любое влечение, любая потребность не утверждают себя как сила, «существующая в индивиде и господствующая *над* ним», в тех случаях, когда обстоятельства препятствуют её удовлетворению. Если святой отец Бруно почувствует, например, голод, не имея средств утолить его, то даже его желудок станет силой, «существующей *в* нём и господствующей *над* ним». Ошибка Фейербаха состоит не в том, что он установил этот факт, а в том, что он на идеалистический лад наделил его самостоятельностью, вместо того чтобы рассматривать его как продукт определённой, преходящей ступени исторического развития.

Стр. 111: «Фейербах — холоп, и его холопская натура не позволяет ему выполнить дело *человека,* познать сущность религии» (нечего сказать, «дело человека»!)... «Он не познаёт сущности религии, потому что не знает *моста,* по которому он может добраться до *источника* религии».

Святой Бруно всё ещё всерьёз верит, будто у религии есть собственная «сущность». А что касается «моста», *«по которому»* добираются до *«источника* религии», то этот предназначенный для ослов мост[*] непременно должен быть *акведуком.* Святой Бруно в то же самое время устраивается в качестве забавно модернизированного Харона, который благодаря построенному мосту был уволен на покой; в качестве tollkeeper[**], он требует полагающиеся ему halfpenny[***] с каждого человека, проходящего по мосту, который ведёт в призрачное царство религии.

[*] В подлиннике игра слов: Eselsbrucke (мост для ослов) означает пособие для тупых или ленивых школьников (нечто вроде «шпаргалки»). *Ред.*

[**] — сборщика пошлины. *Ред.*

[***] — полпенни. *Ред.*

На стр. 120 святой замечает:

«Как мог бы Фейербах существовать, если бы не было *истины* и истина была бы лишь *призраком»* (Штирнер, выручай!), «которого человек боялся до сих пор?»

«Человек», боящийся «призрака» «истины», есть не кто иной, как сам достопочтенный Бруно. Уже десятью страницами раньше, на стр. 110, он перед лицом «призрака» истины испустил следующий миропотрясающий крик ужаса:

«Истина, которая сама по себе нигде не встречается в качестве готового объекта и которая только в развитии личности развёртывает *себя* и восходит к единству».

Итак, истина, — этот призрак, — здесь не только превращена в лицо, которое себя развёртывает и восходит к единству, но ещё сверх того этот фокус произведён вне её, наподобие ленточных глистов, внутри некоторой третьей личности. О прежней любовной связи святого мужа с истиной, когда он был ещё молод и в нём бурлили ещё вожделения плоти, — смотри «Святое семейство», стр. 115 и сл.[33].

Каким очищенным от всякой плотской похоти и мирских вожделений предстаёт ныне святой муж, показывает его запальчивая полемика против фейербаховской *чувственности.* Бруно вовсе не выступает против того в высшей степени ограниченного способа, каким Фейербах признаёт *чувственность.* Неудавшаяся попытка Фейербаха, — уже в качестве попытки выпрыгнуть из идеологии — является в его глазах *грехом.* Конечно! Чувственность — похоть очей, похоть плоти и высокомерие — ужас и мерзость пред лицом господа! Разве вы не знаете, что помышления плотские — это смерть, а помышления духовные — это жизнь и мир; ибо плотские помышления — это вражда к Критике, и всё плотское — от мира сего; и разве вы не знаете, что написано: Дела плоти известны, они суть — прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, нечестивые шайки, ненависть, убийства, пьянство, обжорство и тому подобное. Предсказываю вам, как и прежде предсказывал, что те, которые вершат подобные дела, царства Критики не унаследуют; но горе им, потому что идут они путём каиновым, в своей жажде наслаждений предаются заблуждению Валаама и, поднимая мятежи, погибают, как Корей. Эти нечестивцы утучняют себя, без страха пожирая дары ваши. Это — безводные облака, носимые ветром, оголённые, бесплодные деревья, дважды умершие и вырванные с корнем, это — свирепые морские волны, пенящиеся срамотами своими, звёзды блуждающие, осуждённые на веки вечные на мрак тьмы. Ибо мы читали,

что в последние дни наступят времена страшные, появятся люди, много мнящие о себе, хулители, невоздержанные, любящие сластолюбие больше, чем Критику, главари шаек — словом, рабы плоти. Таких гнушается святой Бруно, помышляющий о духовном и ненавидящий греховную оболочку плоти; и посему он предаёт Фейербаха, которого считает главарём шайки, проклятию, оставляя его за воротами, где псы и чародеи, любодеи и убийцы. «Чувственность» — тьфу, гадость! Она не только повергает святого отца церкви в жесточайшие судороги, но и доводит его даже до того, что он принимается петь и на стр. 121 поёт «песнь конца и конец песни». Чувственность — да знаешь ли ты, несчастный, что такое чувственность? Чувственность, это — «дубинка» (стр. 130). Охваченный судорогами святой Бруно борется в одном месте даже с одним из своих собственных тезисов, как блаженной памяти Иаков боролся с богом, с той лишь разницей, что бог вывихнул Иакову бедро, а наш святой эпилептик сокрушает все члены своего тезиса, рвёт все его связки — и тем разъясняет тождество субъекта и объекта на нескольких разительных примерах:

«Пусть Фейербах говорит, что угодно... он всё-таки *уничтожает.»* (!) *«Человека,* ибо он превращает *слово* человек в голую *фразу...* ибо он *не делает»* (!) «к *не творит»* (!) *«Человека целиком, а* возводит всё человечество в абсолют, ибо он, *вдобавок ко всему,* объявляет органом абсолютного *не* человечество, *а* чувство, и признаёт абсолютным, несомненным, непосредственно достоверным объект чувств, созерцания, ощущения, словом — чувственное», чем Фейербах, — таково мнение святого Бруно, — «хотя и может сотрясти слои воздуха, но не может *сокрушить явлений человеческой сущности,* потому что его *сокровеннейшая»* (!) «сущность и его животворящая душа уже разрушает *внешний»* (!) «звук *и* делает его пустым *и* дребезжащим» (стр. 121).

Святой Бруно сам даёт нам хотя и таинственное, но решительное объяснение относительно причин своей вражды к чувственности:

«Как будто моё Я не обладает также и вот этим определённым *полом,* ***единственным,*** *по сравнению со всеми прочими,* и этими определёнными единственными половыми органами». (Кроме своих «единственных половых органов» сей витязь обладает ещё особым «единственным полом»!)

Этот единственный пол пояснён на стр. 121 в том смысле, что

«чувственность, высасывающая, как вампир, весь мозг и всю кровь из *жизни* человека, есть та непреодолимая преграда, натолкнувшись на которую человек неизбежно наносит себе смертельный *удар».*

Но и святейший тоже не чист! Все они — грешники и лишены той славы, которой они должны были бы обладать перед «самосознанием». Легкомысленные писания еретика Фейербаха наводят святого Бруно, — когда он в полночь бьётся в одинокой

келье над «субстанцией», — на мысли о женщине и женской красоте. Внезапно взор его омрачается; чистое самосознание оскверняется, и греховная чувственная фантазия осаждает испуганного критика сладострастными образами. Дух бодр, но плоть немощна. Бруно спотыкается, он падает, он забывает, что он — та власть, которая «своей силой связывает, освобождает и господствует над миром», что эти исчадия его фантазии — «дух от его духа»; он теряет всякое «самосознание» и, опьянённый, лепечет дифирамб женской красоте, её «изнеженности, мягкости, женственности», дифирамб «пышным округлым членам» и «трепещущему, колышущемуся, кипучему, бушующему и шипящему, волнообразному строению тела» женщины. Невинность, однако, всегда выдаёт себя — даже там, где она грешит. Кто же не знает, что *«трепещущее, колышущееся,* волнообразное *строение* тела» есть нечто такое, чего ни один глаз никогда не видел, ни одно ухо никогда не слышало? Посему — тише, милая душа, дух скоро возьмёт верх над мятежной плотью и поставит перед переливающимися через край кипучими страстями непреодолимую «преграду», «натолкнувшись на которую» они скоро нанесут себе «смертельный удар».

«Фейербах» — к этому святой, наконец, пришёл при помощи критического понимания «Святого семейства», — «это — пропитанный гуманизмом и разложившийся под его влиянием материалист, т. е. такой материалист, который не в силах выдержать пребывания на земле и на её бытии» (святой Бруно знает бытие земли, отличающееся от земли, и знает, каким образом нужно поступить, чтобы *«выдержать пребывание на бытии* земли»!), «но хочет одухотвориться и взойти на небо; Фейербах — такой гуманист, который не может мыслить и строить духовный мир, будучи обременён материализмом и т. д.» (стр. 123).

Подобно тому, как гуманизм у святого Бруно, судя по этим словам, заключается в «мышлении» и в «построении духовного мира», так материализм состоит в следующем:

«Материалист признаёт только наличную, действительную сущность, *материю»* (точно человек со всеми его свойствами, включая и мышление, не есть *«наличная действительная сущность»)* «и признаёт *её* как деятельно развёртывающую и осуществляющую *себя* во множестве, — как *природу»* (стр. 123).

Сперва *материя* есть наличная действительная сущность, но только — в себе, в скрытом виде; лишь когда она «деятельно развёртывает и осуществляет себя во множестве» («наличная *действительная* сущность» *«осуществляет* себя»!!), лишь тогда она становится *природой.* Сперва существует *понятие* материн, абстракция, представление, и это последнее осуществляет себя в действительной природе. Слово в слово гегелевская теория о предсуществовании категорий, наделённых творческой

силой. С этой точки зрения становится вполне понятным, что святой Бруно неправильно принимает философские фразы материалистов о материи за действительное ядро и содержание их мировоззрения.

2. РАЗМЫШЛЕНИЯ СВЯТОГО БРУНО О БОРЬБЕ МЕЖДУ ФЕЙЕРБАХОМ И ШТИРНЕРОМ

Сказав, таким образом, несколько веских слов по адресу Фейербаха, святой Бруно начинает приглядываться к борьбе между ним и Единственным. Первое, чем он выражает свой интерес к этой борьбе, это — возведённая в метод троекратная улыбка.

«Критик неудержимо идёт своим путём, уверенный в победе и победоносный. На него клевещут, —- он *улыбается.* Его объявляют еретиком, — он *улыбается.* Старый мир собирается в крестовый поход против него, — он *улыбается»*.

Итак, святой Бруно — мы это только что слыхали — идет своим путём, но шествует он не так, как остальные люди, а критическим шагом, он выполняет это важное дело с *улыбкой.*

«Едва улыбнётся он, как на лице его появляется больше линий, чем на карте с обеими Индиями. Может случиться, что барышня даст ему пощёчину; но если она это сделает, он будет улыбаться и считать это большим искусством»[34], — как Мальвольо у Шекспира.

Святой Бруно сам не шевельнёт и пальцем, чтобы опровергнуть обоих своих противников, он знает более удобный способ избавиться от них, он предоставляет их — divide et impera* — их собственной распре. Штирнеру он противопоставляет фейербаховского Человека (стр. 124), а Фейербаху — штирнеровского Единственного (стр. 126 и сл.); он знает, что они ожесточены друг против друга, как те две кошки из Килкенни в Ирландии, которые целиком съели друг друга, так что под конец от них остались одни хвосты. Над этими хвостами и изрекает святой Бруно свой приговор, заявляя, что они — *«субстанция»* и, следовательно, прокляты навеки.

В своём противопоставлении Фейербаха и Штирнера он повторяет то же самое, что Гегель сказал о Спинозе и Фихте, представив, как известно, точечное Я в виде одной, и притом наиболее прочной, стороны субстанции. Как ни бушевал Бруно прежде против эгоизма, заклеймив его даже как odor specificus** массы, это не мешает ему на стр. 129 перенять у

* — разделяй и властвуй. *Ред.*
** — специфический запах. *Ред.*

Штирнера эгоизм, — только это должен быть «не макс-штирнеровский» эгоизм, а, разумеется, бруно-бауэровский. Штирнеровский эгоизм он клеймит за моральный изъян, за то, «что его Я нуждается для поддержки своего эгоизма в лицемерии, в обмане, во внешнем насилии». В остальном он верит (см. стр. 124) в критические чудотворные деяния святого Макса и видит в его борьбе (стр. 126) «действительное стремление уничтожить субстанцию в корне». Вместо того чтобы вникнуть в штирнеровскую критику бауэровской «чистой критики», он утверждает на стр. 124, что критика Штирнера так же неопасна для него, как и всякая другая, «ибо *он-то* и есть *воплощённый критик».*

В конце концов святой Бруно опровергает обоих, святого Макса и Фейербаха, применив почти дословно к Фейербаху и Штирнеру антитезу, которую Штирнер проводит между критиком Бруно Бауэром и догматиком.

Виганд, стр. 138: «Фейербах противопоставляет себя и *тем самым»* (!) *«противостоит* Единственному. Он *коммунист* и хочет быть таковым. Единственный является *эгоистом* и должен быть таковым; первый — *святой,* второй — *мирянин,* первый — *добрый,* второй — *злой,* первый — бог, второй — человек. Но оба — *догматики».*

Стало быть, соль в том, что он упрекает обоих в догматизме.

«Единственный и его собственность», стр. 194: «Критик боится впасть в догматизм или же выдвигать догматы. Разумеется, он превратился бы тогда из критика в его противоположность, в догматика, он, который в качестве критика был *добрым,* сделался бы *злым,* или же из *бескорыстного»* (коммуниста) «превратился бы в *эгоиста,* и т. д. Долой догматы! — таков его догмат».

3. СВЯТОЙ БРУНО ПРОТИВ АВТОРОВ «СВЯТОГО СЕМЕЙСТВА»

Святой Бруно, расправившись указанным способом с Фейербахом и Штирнером, «отрезав Единственному всякую возможность дальнейшего развития», обращается теперь против немецких коммунистов, будто бы опирающихся на Фейербаха, и, особенно, против авторов «Святого семейства». Встретившееся ему в предисловии к этому полемическому сочинению выражение «реальный гуманизм» составляет главную основу его гипотезы. Он вспомнит, конечно, следующее место из библии:

«И я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими» (в рассматриваемом нами случае дело обстояло как раз наоборот), «как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твёрдою пищею, ибо вы были ещё не в силах» (Первое послание к коринфянам, 3, 1—2).

Первое впечатление, произведённое «Святым семейством» на достопочтенного отца церкви, это — впечатление глубокой скорби и серьёзной, добросердечной печали. Единственная хорошая сторона книги — та, что она

«показала, чем *неизбежно должен* был стать Фейербах и какую позицию *может* занять его философия, если она *хочет* бороться против критики» (стр. 138),

что она, следовательно, так непринуждённо соединила «хотение» с «возможностью» и «долженствованием»; эта хорошая сторона не может всё же перевесить её многочисленных безотрадных сторон. Фейербаховская философия, комически принятая здесь за предпосылку,

«не *смеет* и не *может* понять критика, она не *смеет* и не *может* знать и познать критику в её развитии, не *смеет,* и не *может* знать, что по отношению ко всему трансцендентному критика есть непрестанная борьба и победа, непрерывное уничтожение и созидание, *единственное»* (!) «творческое и производящее начало. Она не *смеет* и не *может* знать, как работал и продолжает ещё работать критик, чтобы признать и *сделать»* (!) «трансцендентные силы, до сих пор подавлявшие человечество и не дававшие ему дышать и жить, тем, чем они *в действительности являются,* т. е. духом от духа, сокровенным из сокровенного, родным» (!), «выросшим из родной почвы и на ней,— признать и *сделать* их плодами и творениями самосознания. Она не *смеет* и не *может* знать, что единственно критик и только критик сокрушил религию в её целостности, государство в его различных проявлениях и т. д.» (стр. 138, 139).

Не точная ли это копия старого Иеговы, который бежит за своим продувным народом, предпочитающим иметь дело с весёлыми языческими богами, и кричит ему вслед:

«Слушай меня, Израиль, и не закрывай уха своего, Иуда! Разве я не господь бог твой, который вывел тебя из земли египетской в землю, где течёт млеко и мёд, а вот вы с самой юности своей делали одно лишь зло пред очами моими и огорчали меня делами рук моих и обратились ко мне спиною, а не лицом, когда я неизменно учил вас; и внесли мерзость в дом мой, чтобы осквернить его, и соорудили капища Вааловы на долине сына Енномова, чего я не приказывал, — мне и на ум не приходило, что вы можете делать подобную мерзость, и я послал вам раба моего Иеремию, к которому я обращал своё слово начиная с тринадцатого года царствования Иосии, сына Амона, до сего дня, — и он с усердием проповедовал вам двадцать три года, но вы не хотели слушать. Поэтому говорит господь бог: слыхал ли кто подобное сему; много мерзостей совершила дщерь Израилева. Ибо не успеет ещё протечь дождевая вода, как забывает меня народ мой. О земля, земля, земля, слушай слово господне!»

Итак, святой Бруно утверждает в длинной речи по поводу понятий «сметь» и «мочь», будто его коммунистические противники не поняли его. Тот способ, каким он на сей раз изображает в этой речи критику, каким он превращает прежние силы, подавлявшие «жизнь человечества», в «трансцендентные», а эти трансцендентные силы — в «дух от духа» способ, каким он

выдаёт «Критику» за единственную отрасль производства, — этот способ доказывает, что мнимое непонимание есть на самом деле неугодное Бауэру понимание. Мы доказали, что бауэровская критика ниже всякой критики, благодаря чему мы, конечно, попали в число догматиков. Он даже совершенно серьёзно упрекает нас в дерзком неверии в его избитые фразы. Вся мифология самостоятельных понятий, с громовержцем Зевсом, — самосознанием, — во главе, снова проходит здесь церемониальным маршем со «звоном фраз целого янычарского оркестра ходячих категорий» («Literatur-Zeitung», ср. «Святое семейство», стр. 234[35]). Впереди шествует, конечно, миф о сотворении мира, т. е. о тяжкой *«работе»* критика, которая есть «единственное творческое и производящее начало, непрестанная борьба и победа, непрерывное уничтожение и созидание», «работа в настоящее время» и «работа в прошлом». Более того, достопочтенный отец упрекает «Святое семейство» даже в том, что оно поняло «Критику» так, как он сам понимает её в настоящей реплике. После того, как он водворил «субстанцию» «обратно и *забросил* её в её родную обитель, в самосознание, в сферу критикующего» (а после «Святого семейства» также) «и критикуемого человека» (самосознание играет здесь, невидимому, роль идеологического складочного места), он продолжает :

«Она» (якобы фейербаховская философия) «не смеет знать, что критика *и* критики, за всё время их существования» (!), «направляли и творили историю, что даже их противники и все движения и побуждения современности суть их творение, что они безраздельно держат *власть в своих руках, ибо сила их — в их сознании,* и мощь они черпают *из самих себя,* из своих дел, *из критики,* из своих противников, из своих творений; что только с актом критики освобождается человек, а тем самым и люди, *созидается»* (!) «человек, а тем самым и люди».

Итак, критика *и* критики являются сперва двумя совершенно различными, друг вне друга находящимися и действующими субъектами. Критик — иной субъект, чем критика, как и критика — иной субъект, чем критик. Эта олицетворённая критика, критика как субъект, ведь и есть та «критическая критика», против которой выступило «Святое семейство». «Критика и критики., за всё время их существования, направляли и творили историю». Ясно, что они не могли этого делать «за всё время, когда они» не «существовали», и столь же ясно, что «за всё время их существования» они по-своему «творили историю». Под конец святой Бруно доходит до того, что «смеет и может» сообщить нам одно из глубочайших откровений относительно мощи критики, сокрушающей государства, а именно, он сообщает, что «критика и критики держат *власть в своих руках,* ибо» (ну, и «ибо»!)

«сила их — в их сознании», и, во-вторых, что эти великие фабриканты истории «держат власть в своих руках», ибо они «черпают мощь из самих себя и из критики» (т. е. опять-таки из самих себя), — причём, к сожалению, всё ещё не доказано, что там внутри, в «самих себе», в «критике» можно вообще что-нибудь «почерпнуть». По крайней мере, на основании собственных слов критики приходится думать, что едва ли можно «почерпнуть» оттуда ещё что-нибудь, кроме «заброшенной» туда категории «субстанции». В заключение критика «черпает» ещё «из критики» «силу» для совершенно чудовищного оракульского изречения. А именно, она раскрывает нам тайну, бывшую сокрытой от наших отцов и неизвестную нашим дедам, ту тайну, что «только с актом критики созидается человек, а тем самым и люди», — между тем как до сих пор критику ошибочно считали актом людей, существующих до неё благодаря совсем другим актам. Таким образом, святой Бруно сам пришёл, следовательно, «в мир, от мира и к миру» благодаря «критике», т. е. путем generatio aequivoca*. Возможно, впрочем, что всё это есть лишь иное толкование следующего места из Книги бытия: И Адам *познал,* т. е. подверг критике, Еву, жену свою, и она зачала и т. д.

Итак, мы видим, как вся эта давно знакомая критическая критика, достаточно охарактеризованная уже в «Святом семействе», снова, — как будто бы ничего не произошло, — выступает перед нами со всеми своими мошенничествами. Удивляться этому не приходится, ибо ведь наш святой муж сам жалуется на стр. 140, что «Святое семейство» «отрезывает у критики всякую возможность дальнейшего развития». С величайшим негодованием упрекает святой Бруно авторов «Святого семейства» в том, что они, с помощью химического процесса выпаривания, перевели бауэровскую критику из её *«жидкого»* агрегатного состояния в *«кристаллическое»* состояние.

Стало быть, «институты нищенства», «метрическое свидетельство совершеннолетия», «сфера пафоса и громоподобных аспектов», «мусульманская аффектация понятий» («Святое семейство», стр. 2, 3, 4[36] по критической «Literatur-Zeitung») — всё это является-де бессмыслицей лишь до тех пор, пока это понимается «кристаллически»; ну, а двадцать восемь исторических ошибок, обнаруженных в экскурсе, который критика делает в область «злободневных вопросов английской жизни», — разве это, если взглянуть на них с «жидкой» точки зрения, не ошибки? Настаивает ли критика на том, что с жидкой точки

* — самопроизвольного зарождения. *Ред.*

зрения она a priori* пророчески предсказала науверковский инцидент — после того как он давным-давно произошёл у неё на глазах, — а не конструировала его post festum**? Настаивает ли она ещё на том, что слово marechal с «кристаллической» точки зрения может означать *«кузнец»,* но с «жидкой», во всяком случае, должно означать *«маршал»,* или, что если, при «кристаллическом» понимании, слова «un fait physique» могут значить «факт, относящийся к материальной природе», то их истинный, «жидкий» перевод должен гласить «факт физики», или, что «la malveillance de nos bourgeois juste-milieux»*** в «жидком» состоянии всё-таки значит «беззаботность наших добрых бюргеров»? Настаивает ли она на том, что с «жидкой» точки зрения «дитя, которое не становится, в свою очередь, отцом или матерью, есть, *по существу своему, дочь»?* Что кто-нибудь может иметь своей задачей «изобразить как бы последнюю скорбную слезу прошлого»? Что различные привратники, «львы», гризетки, маркизы, жулики и деревянные двери в Париже в своей «жидкой» форме суть не что иное, как фазы таинства, «понятию которого вообще присуще — полагать себя в ограниченной форме и это ограничение, в котором выражается это таинство благодаря своей всеобщей сущности, вновь уничтожать, ибо самая эта сущность есть только результат своего внутреннего саморазличения, своей деятельности»? Что критическая критика в «жидком» смысле этого слова «идёт неудержимо своим путём, победоносная и уверенная в победе», когда она в каком-либо вопросе сперва утверждает, что раскрыла его «истинное и всеобщее значение», потом признаёт, что она «не хотела и не имела права выйти за пределы критики», а в конце концов заявляет, «что она должна была бы сделать ещё один шаг, но этот шаг был невозможен, потому что... он был невозможен» («Святое семейство», стр. 184[37])? Что с «жидкой» точки зрения «будущее всё ещё — дело» критики, хотя «судьба *и может решать, как хочет»;* что с жидкой точки зрения критика не совершала ничего сверхчеловеческого, когда она «становилась в *противоречие* со своими *истинными элементами,* — противоречие, которое нашло *уже* своё *разрешение* в *этих самых элементах»?*

Правда, авторы «Святого семейства» были так легкомысленны, что поняли эти и сотни других фраз как фразы, выражающие твёрдую, «кристаллическую» *бессмыслицу,* — но синоптиков

* — независимо от опыта; здесь в смысле: заранее. *Ред.*
** — после праздника, т. е. после того, как событие произошло, задним числом. *Ред.*
*** — злая воля наших буржуа, придерживающихся золотой середины. *Рвд.*

следует читать в «жидком» виде, т. е. согласно смыслу их авторов а — упаси боже — не в «кристаллическом», т. е. не согласно их действительной бессмыслице, — и лишь тогда мы придём к истинной вере и восхитимся гармонией, царящей в домашнем хозяйстве критики.

«Энгельс и Маркс и знают поэтому только критику «Literatur-Zeitung»». Это — сознательная ложь, доказывающая, как «жидко» наш святой читал книгу, в которой его последние работы изображаются лишь как увенчание всей его «работы в прошлом». Но нашему отцу церкви не хватило спокойствия, чтобы читать кристаллически, ибо он боится своих противников как конкурентов, которые оспаривают-де у него честь канонизации и «хотят лишить его ореола святости, дабы провозгласить святыми *самих себя».*

Отметим ещё мимоходом тот факт, что по теперешнему заявлению святого Бруно его «Literatur-Zeitung» отнюдь не имела целью основать «общественное общество» или «представить как бы последнюю скорбную слезу» немецкой идеологии; не преследовала она также и цели — противопоставить самым резким образом дух массе и развить критическую критику во всей её чистоте, а только — «изобразить либерализм и радикализм 1842 г. и их отголоски в их половинчатости и фразёрстве», т. е., другими словами, бороться с «отголосками» того, что уже давно заглохло. Tant de bruit pour une omelette![*] Впрочем, именно здесь понимание истории, свойственное немецкой теории, опять-таки проявляется в своём «чистейшем» виде. 1842 год объявляется периодом наибольшего блеска германского либерализма, потому что философия приняла тогда участие в политике. Либерализм исчезает для критика с прекращением выхода «Deutsche Jahrbucher» и «Rheinische Zeitung»[38], органов либеральной и радикальной теории. После этого остаются будто бы лишь «отголоски», — между тем как на самом деле только теперь, когда немецкая буржуазия испытывает действительную, вызванную экономическими отношениями потребность в политической власти и стремится удовлетворить эту потребность, либерализм приобрёл в Германии практическое существование и тем самым шансы на некоторый успех.

Глубокое огорчение святого Бруно по поводу «Святого семейства» не позволило ему критически разобрать это сочинение «из самого себя, через само себя и с самим собой». Чтобы справиться со своим горем, он должен был сначала достать себе эту книгу в «жидкой» форме. Эту жидкую форму он нашёл

---

[*] — Столько шума из-за омлета! *Ред.*

в путаной и кишащей недоразумениями рецензии в «Westphalisches Dampfboot», майский выпуск, стр. 206—214. Все его цитаты взяты из мест, цитируемых в «Westphalisches Dampfboot», и сверх этого последнего ничто цитируемое не цитируется.

Язык святого критика также определяется языком вестфальского критика. Сперва все положения, приводимые вестфальцем («Dampfboot», стр. 206) из *предисловия,* переносятся в трёхмесячник Виганда (стр. 140—141). Это перенесение составляет главную часть бауэровской критики, согласно старому, рекомендованному ещё Гегелем принципу:

«Полагаться на здравый человеческий смысл, а к тому же, — чтобы идти в ногу со временем и с философией, — читать *рецензии* на философские книги, да, может быть, еще и *предисловия* к ним и вступительные параграфы; ибо последние дают общие основные положения, к которым всё сводится, а первые — наряду с исторической справкой ещё и оценку, которая, именно потому, что она оценка, возвышается над тем, что она оценивает. По этой торной дороге можно идти в домашнем халате; но высокое чувство вечного, святого, бесконечного шествует в первосвященническом облачении, идя по пути», по которому, как мы видели, и святой Бруно умеет «шествовать», «повергая всё кругом в прах» (Гегель, «Феноменология», стр. 54).

Вестфальский критик, после нескольких цитат из предисловия, продолжает:

«Так само предисловие приводит на *поле сражения,* открывающееся в книге» и т. д. (стр. 206).

Святой критик, перенеся те же цитаты в трёхмесячник Виганда, различает более тонкие оттенки и говорит:

«Такова *почва* и таков *враг,* которых создали себе для *сражения* Энгельс и Маркс».

Вестфальский критик приводит из разбора критического тезиса: «рабочий ничего не создаёт» — только резюмирующее *заключение.*

Святой критик думает всерьёз, что больше ничего об этом тезисе и не было сказано, списывает на стр. 141 вестфальскую цитату и радуется открытию, что критике якобы были противопоставлены одни только «утверждения».

Из того, что было сказано по поводу критических излияний о любви, *вестфальский* критик сперва частично списывает на стр. 209 corpus delicti*, а затем приводит из опровержения несколько фраз без всякой связи, пытаясь опереться на них как на авторитетную основу для оправдания своей расплывчатой слащавой сентиментальности.

* — состав преступления. *Ред.*

Святой критик на стр. 141—142 списывает всё это дословно, фразу за фразой, в том же порядке, в каком цитаты приведены у его предшественника.

Вестфальский критик восклицает над трупом г-на Юлиуса Фаухера: «Таков удел прекрасного на свете!»[39]

Святой критик считает невозможным закончить свою «тяжкую работу», не повторив на стр. 142 совсем некстати это восклицание.

Вестфальский критик даёт на стр. 212 мнимое резюме рассуждений, направленных в «Святом семействе» против самого святого Бруно.

Святой критик доверчиво и дословно переписывает этот хлам со всеми вестфальскими восклицаниями. Ему и в голову не приходит, что *ни разу* на протяжении всего этого полемического произведения никто не упрекает его в том, что он «превращает вопрос о политической эмансипации в вопрос об эмансипации человеческой», что он «хочет убить евреев», что он «превращает евреев в теологов», что «Гегеля он превращает в господина Хинрикса» и т. д. Доверчиво повторяет *святой* критик болтовню *вестфальского* критика, будто *Маркс* в «Святом семействе» обещает выпустить некий схоластический трактатец «в ответ на *пошлый самоапофеоз* Бауэра». Между тем приводимые святым Бруно в виде *цитаты* слова «пошлый самоапофеоз» ни разу не встречаются во всём «Святом семействе», но зато мы находим их у вестфальского критика. Названный же трактатец проектируется в качестве ответа на *«самоапологию»* критики вовсе не на стр. 150—163 «Святого семейства», а лишь в следующем отделе на стр. 165[40], в связи с всемирно-историческим вопросом: «Почему г-н Бауэр *вынужден* был заниматься политикой?»

В заключение, на стр. 143, святой Бруно выставляет *Маркса «забавным комедиантом»,* следуя и здесь своему вестфальскому образцу, у которого «всемирно-историческая драма критической критики» превращается на стр. 213 в *«забавнейшую комедию».*

Вот так-то противники критической критики «смеют и могут» «знать, *как работал и продолжает ещё работать критик»!*

4. ПОСЛЕДНЕЕ ПРОСТИ «М. ГЕССУ»

«Чего *ещё не* могли сделать Энгельс и Маркс, то завершает М. Гесс».

Таков великий, божественный переход, который — благодаря исследованиям святого мужа о том, что для евангелистов является относительно «возможным» и «невозможным», — настолько крепко засел у него в мозгу, что непременно должен

фигурировать, кстати или некстати, в каждой статье нашего отца церкви.

«Чего ещё не могли сделать Энгельс и Маркс, то завершает М. Гесс». — Но «чего» же именно «Энгельс и Маркс ещё не могли сделать»? Оказывается, ни больше, ни меньше, как... критиковать Штирнера. А почему Энгельс и Маркс *«ещё не* могли» критиковать Штирнера? На том достаточном основании, что... книга Штирнера *ещё не появилась,* когда они писали «Святое семейство».

Эта спекулятивная уловка — конструировать что угодно и приводить самые разнородные вещи в мнимую причинную связь — действительно вошла в плоть и кровь нашего святого. Она достигает у него полнейшей бессодержательности и вырождается в паясническую манеру — с важным видом произносить тавтологии. Так, например, уже в «Allgemeine Literatur-Zeitung» (I, 5) мы читаем:

«Различие между моей работой и листами, которые исписывает, например, какой-нибудь Филипсон» (значит, *пустыми* листами, на которых пишет «например, какой-нибудь Филипсон»), *«должно быть поэтому таким, каково оно на самом деле»!!!*

«М. Гесс», за писания которого Энгельс и Маркс отнюдь не берут на себя никакой ответственности, представляется святому критику столь достопримечательным явлением, что он способен только сделать длинные выписки из «Последних философов» и заявить, что «эта критика в отдельных пунктах не поняла Фейербаха, *или же»* (о, теология!), «что сосуд хочет возмутиться против горшечника». Ср. Послание к римлянам, 9, 20—21. Проделав ещё раз «тяжкую работу» цитирования, наш святой критик приходит, наконец, к тому выводу, что Гесс списывает *Гегеля,* так как употребляет слова «соединённый» и «развитие». Естественно, что святой Бруно попытался направить окольным путём против Фейербаха то доказательство полной зависимости Бруно от Гегеля, которое было приведено в «Святом семействе».

«Вот как должен был кончить Бауэр! Он боролся, как только мог, против всех гегелевских категорий», за исключением Самосознания, — особенно в период достославной борьбы «Literatur-Zeitung» против г-на Хинрикса. Как он боролся против них и как он их победил, — мы уже видели. Процитируем ещё Виганда, стр. 110, где он утверждает, что

«истинное» (1) *«разрешение»* (2) *«противоречий»* (3) «в природе и истории» (4), *«истинное единство»* (5) «отделённых друг от друга отношений» (6), «истинная» (7) «основа» (8) «и бездонная пучина» (9) «религии, — *истинно-бесконечная»* (10), «неотразимая, самотворческая» (11) «личность» (12) — «ещё не обретена».

В трёх строчках — не две сомнительные гегелевские категории, как у Гесса, а целая дюжина «истинных, бесконечных, неотразимых» гегелевских категорий, которые обнаруживаются как таковые благодаря «истинному единству отделённых друг от друга отношений», — «вот как должен был кончить Бауэр!» И если святой муж воображает, что ему удастся открыть в Гессе верующего христианина не потому, что Гесс «исполнен надежды», — как говорит Бруно, — а потому, что он *лишён* надежды, и потому, что он говорит о «воскресении», то наш великий отец церкви даёт нам возможность изобличить его, на основании всё той же страницы 110, в самом явном ***иудействе.*** Он заявляет там,

«что *действительный живой человек во плоти ещё не родился»!!!* (новое откровение относительно назначения «единственного пола») «и что порождённый ублюдок» *(Бруно Бауэр?!?)* «ещё не в состоянии справиться со всеми *догматическими формулами»* и т. д.

Это значит, что *мессия* ещё не родился, что *сын человеческий* ещё только должен явиться в мир и что этот мир, как мир Ветхого завета, ещё находится под ферулой *закона,* «догматических формул».

Подобно тому как выше святой Бруно использовал «Энгельса и Маркса» для перехода к Гессу, так теперь Гесс служит ему для того, чтобы в конце концов привести и Фейербаха в причинную связь со своими экскурсами о Штирнере, о «Святом семействе» и о «Последних философах».

«Вот как должен был кончить Фейербах!» «Философия должна была кончить *благочестием»* и т. д. (Виганд, стр. 145).

Но истинная причинная связь заключается в том, что сие восклицание есть подражание одному, направленному, между прочим, против Бауэра, месту из «Последних философов» Гесса (Предисловие, стр. 4):

«Так — и не иначе — должны были проститься с миром последние потомки христианских аскетов».

Святой Бруно заканчивает свою обвинительную речь против Фейербаха и его мнимых сообщников обращением к Фейербаху, упрекая его в том, что он умеет только «трубить», «оглашать воздух звуками трубы», — между тем как Monsieur* Б. Бауэр или Madame la critique**, этот «порождённый ублюдок», не говоря уже о непрестанном «уничтожении», *«едет*

* — мосьё. *Ред.*

** — мадам критика. *Ред.*

на своей триумфальной колеснице и пожинает новые триумфы» (стр. 125), «низвергает с трона» (стр. 119), «сокрушает» (стр. 111), «поражает, словно гром» (стр. 115), «разрушает до самого основания» (стр. 120), «разбивает вдребезги» (стр. 121), дозволяет природе только «прозябать» (стр. 120), строит «более суровые» (!) «темницы» (стр. 104) и, наконец, с «сокрушительным» поповским красноречием развивает на стр. 105 бодро-праведно-весело-вольные мысли о «прочно-крепко-твёрдо-существующем», на стр. 110 обрушивает на голову Фейербаха «каменные громады и скалы» и в заключение преодолевает с помощью некоей диверсии даже святого Макса, дополняя на стр. 124 «критическую критику», «общественное общество» и «каменные громады и скалы» ещё «абстрактнейшей абстрактностью» и «самой жёсткой жёсткостью».

Всё это святой Бруно совершил «через самого себя, в самом себе и с самим собою», ибо он и есть «Он сам», более того — он «сам и есть всегда величайший и может быть всегда величайшим» *(есть* и *может* быть!) «через самого себя, в самом себе и с самим собой» (стр. 136). Всё.

Святой Бруно был бы несомненно опасен для женского пола, ибо он — «неотразимая личность», если бы только он, «с другой стороны», не боялся «в такой же мере» «чувственности, как той преграды, натолкнувшись на которую человек неизбежно нанесёт себе смертельный *удар».* Поэтому «через самого себя, в самом себе и с самим собой» он едва ли сорвёт хоть один цветок, но даст всем цветам увянуть в беспредельной тоске и истерическом томлении по «неотразимой личности», которая «обладает этим единственным полом и этими единственными, определёнными половыми органами»*.

* Далее в рукописи перечёркнуто:

«5. *Святой Бруно на своей «триумфальной колеснице».*

Прежде чем расстаться с нашим «победоносным и уверенным в победе» отцом церкви, вмешаемся на минуту в глазеющую массу, которая сбегается с таким же жаром, когда он «едет на своей триумфальной колеснице и пожинает новые триумфы», как и в то время, когда генерал Том Там делает диверсию со своими четырьмя пони. Если при этом раздаются уличные песни, то ведь то обстоятельство, что человека встречают уличными песнями, «заключается в понятии» триумфа «вообще»». *Ред.*

III
СВЯТОЙ МАКС

«Was jehen mir die jrinen Beeme an?»[41]

Святой Макс эксплуатирует, «употребляет» или «использует» собор для того, чтобы дать длинный апологетический комментарий к *«Книге»,* которая есть не какая-нибудь книга, а «Книга», книга как таковая, книга в её чистом виде, т. е. совершенная книга, Священная Книга, книга как нечто священное, книга как воплощение святыни, книга в небесах, а именно — *«Единственный и его собственность».* Сия «Книга» *ниспала,* как известно, с неба к концу 1844 г. и приняла рабий облик у О. Виганда, в Лейпциге[42]. Так она обрекла себя превратностям земной жизни и подверглась нападению со стороны трёх «единственных» — таинственной личности *Шелиги,* гностика *Фейербаха* и *Гесса*[43]. Как бы ни возвышался всегда святой Макс в качестве творца над собой как творением, а равно и над прочими своими творениями, он всё-таки преисполнился состраданием к своему слабому детищу и испустил — дабы защитить и укрыть его от опасностей — громкий «ликующий критический клич». — Чтобы постигнуть этот «ликующий критический клич», а также таинственную личность *Шелиги* во всём их значении, мы должны здесь заняться в известной мере церковной историей и присмотреться внимательней к «Книге». Или, говоря языком святого Макса: мы «эпизодически вставим» «в этом месте» церковно-историческое «размышление» о «Единственном и его собственности» «исключительно потому», «что, нам думается, такое размышление могло бы способствовать уяснению остального».

«Врата, возвысьте верхи ваши, и возвысьтесь, двери вечные, и да входит царь славы. — Кто сей царь славы? «Полководец» крепкий и сильный, «полководец» сильный в брани. Врата, возвысьте верхи ваши, и возвысьтесь, двери вечные, и да входит царь славы! — Кто сей царь славы? Господь Единственный. Он — царь славы» (Книга псалмов, 24, 7—10).

1. ЕДИНСТВЕННЫЙ И ЕГО СОБСТВЕННОСТЬ

Человек, который «в основу своего дела положил Ничто», начинает, как добрый немец, свой протяжный «ликующий критический клич» сразу же с иеремиады: «Что только не должно быть Моим делом?» (стр. 5-я Книги). И он продолжает жаловаться в душераздирающих словах, что «всё должно быть его делом», что ему навязывают «дело бога, дело человечества, истины, свободы, далее — дело Его народа, Его государя» и тысячи других добрых дел. Бедняга! Французский и английский буржуа жалуются на недостаток в рынках сбыта, на торговые кризисы, на биржевую панику, на поминутно меняющуюся политическую обстановку и т. д.; немецкий мелкий буржуа, активное участие которого в буржуазном движении было только идеальным, — во всех же других отношениях он оказывался лишь в роли битого, — этот немецкий мелкий буржуа представляет себе своё собственное дело только как «правое дело», как «дело свободы, истины, человечества» и т. д.

Наш немецкий школьный наставник tout bonnement* принимает на веру эту иллюзию немецкого мелкого буржуа и даёт предварительный разбор всех этих добрых дел на трёх страницах.

Он исследует «дело бога», «дело человечества» (стр. 6 и 7) и находит, что это — «чисто эгоистические вещи», что как «бог», так и «человечество» пекутся только о *своём деле,* что «истина, свобода, гуманность, справедливость» «заинтересованы только в себе, а не в нас, только в Своём благе, а не в Нашем», — отсюда он заключает, что все эти лица «получают при этом исключительные выгоды». Он доходит до того, что превращает эти идеалистические фразы — бог, истина и т. д., — в зажиточных бюргеров, «получающих исключительные выгоды» и наслаждающихся *«доходным* эгоизмом». Но мысль об этом, словно червь, точит святого эгоиста: «А Я?» восклицает он. «Я, со

* — простодушно. *Ред.*

своей стороны, извлеку отсюда урок и, вместо того чтобы продолжать служить этим великим эгоистам, лучше сам стану эгоистом!» (стр. 7).

Мы видим, таким образом, какие священные мотивы руководят святым Максом при его переходе к эгоизму. Не блага мира сего, не сокровища, поедаемые молью и ржой, не капиталы его Со-Единственных, а сокровище небесное, капиталы божии, истина, свобода, человечество и т. д. — вот что не даёт ему покоя.

Если бы к нему не приставали с требованием служить стольким хорошим вещам, он так никогда и не сделал бы открытия, что и у него есть своё «собственное» дело, не «положил бы», следовательно, в основу этого своего дела — «Ничто» (т. е. «Книгу»).

Если бы святой Макс присмотрелся немножко ближе к различным «вещам» и «собственникам» этих вещей, например к богу, человечеству, истине, он пришёл бы к обратному выводу: он понял бы, что эгоизм, базирующийся на эгоистическом образе действия этих лиц, неизбежно является столь же воображаемым, как и сами эти лица.

Вместо этого наш святой решает вступить в конкуренцию с «богом» и «истиной» и опираться на Себя — «на Меня, на того самого Я, который совершенно так же, как бог, есть Ничто всего другого, Я, которое есть Моё Всё, Я, что значит — Единственный... Я — Ничто в смысле пустоты, *но* творческое Ничто, Ничто, из которого Я сам, как творец, творю Всё».

Святой отец церкви мог бы выразить это последнее положение и так: Я — Всё в пустоте бессмыслицы, *«но»* Я — ничтожный творец, Я — Всё, из которого я сам, как творец, творю Ничто.

Какое из этих двух разночтений правильно, выяснится в дальнейшем. Таково предисловие.

Сама «Книга» делится, как и «блаженной памяти» библия, на Ветхий и Новый завет — именно, на единственную историю человека (Закон и Пророки) и на нечеловеческую историю Единственного (Евангелие царства божьего). Первая книга — это история в пределах логики, логос, скованный прошлым; вторая — логика в истории, освободившийся логос, который борется с современностью и победоносно её преодолевает.

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ: ЧЕЛОВЕК

1. Книга бытия, т. е. Жизнь Человека

Святой Макс прикрывается ссылкой на то, что он пишет здесь *биографию* своего смертельного врага, *«Человека»,* а не *«Единственного»* или «действительного индивида». Это впутывает его в забавнейшие противоречия.

Как подобает всякой порядочной Книге бытия, «Жизнь Человека» начинается ab ovo*, с «ребёнка». Ребёнок, как нам разъясняется на стр. 13, «с самого же начала живёт в борьбе со всем миром, он сопротивляется всему, и всё оказывает ему сопротивление». «Обе стороны остаются врагами», но сохраняют «взаимное уважение и почтительность» и «постоянно держатся настороже, подсматривая слабости друг у друга»; это разъясняется далее, на стр. 14, в том смысле, «что мы», будучи детьми, «пытаемся проникнуть в *суть вещей* или узнать, что существует за вещами; *потому-то»* (значит, теперь уже не из вражды) «мы *подсматриваем* у всех этих вещей их *слабости».* (Здесь виден перст *Шелиги,* торговца тайнами.) Итак, *дитя* сразу становится *метафизиком,* стремящимся проникнуть «в *суть* вещей».

Этот *предающийся спекулятивным размышлениям* ребёнок, сердцу которого «природа вещей» ближе, чем его игрушка, «с течением времени» уверенно справляется с «миром вещей», побеждает его и вступает затем в новую фазу, *в юношеский возраст,* где ему предстоит новая «тяжкая жизненная борьба», борьба против разума, ибо *«духом называется» «первое самообретение»* и: «Мы возвышаемся над миром, мы — дух» (стр. 15). Точка зрения *юноши* является «небесной»; ребёнок лишь *«заучивал»,* «он не задерживался на чисто логических или теологических вопросах», — *подобно тому* как и (ребёнок) «Пилат» быстро проходит мимо вопроса: «что есть истина?» (стр. 17). Юноша «стремится овладеть мыслями», он «понимает идеи, *Дух»* и «отыскивает идеи»; он «предаётся своим мыслям» (стр. 16), у него «абсолютные мысли, т. е. *ничего кроме мыслей,* логические мысли». Юноша, «ведущий себя» таким образом, вместо того чтобы увлекаться молодыми женщинами и прочими земными вещами, есть не кто иной, как молодой «Штирнер», берлинский юноша, изучающий науки, занимающийся логикой Гегеля и благоговейно взирающий на великого Михелета. Об *этом* юноше справедливо говорится на стр. 17: «извлекать на свет *чистую мысль,* отдаваться ей — в *этом радость юности,* и все светлые образы идеального мира — истина, свобода, человечество, Человек и т. д. — озаряют и вдохновляют юную душу».

Этот юноша «отбрасывает в сторону» затем также и «предмет» и «предаётся» исключительно «своим мыслям»; «всё недуховное он объединяет под презрительным названием *внешних вещей* и если он всё-таки привержен кое к чему из этих внешних

* — буквально: с яйца, т. е. с самого начала. *Ред.*

вещей, например к студенческим молодечествам и т. д., то лишь тогда, когда он *открывает* в них дух, и потому, что он *открывает* в них дух, т. е. когда они являются для него *символами».* (Кто не *«откроет»* здесь «Шелигу»?) Благонравный берлинский юноша! Пивной устав корпорантов был для него только «символом», только в угоду «символу» он не раз после выпивки оказывался под столом, где он, вероятно, тоже хотел «открыть дух»! — Как благонравен этот милый юноша, которого мог бы взять за образец старый *Эвальд,* написавший два тома о «благонравном юноше», — видно также из того, что именно о нём «сказано» (стр. 15): «Следует оставить отца и мать, считать разорванной всякую естественную власть». Для него, «для разумного, не существует семьи в качестве естественной власти, он отрекается от родителей, от братьев и сестёр и т. д.», — но все они возрождаются «как *духовная, разумная* власть», благодаря чему благонравный юноша примиряет послушание и страх перед родителями со своей спекулятивной совестью, и всё остаётся по-старому. И точно так же «сказано» (стр. 15): «Богу нужно повиноваться больше, чем людям». И, наконец, благонравный юноша достигает высшей вершины моральности на стр. 16, где «сказано»: «Своей совести нужно повиноваться больше, чем богу». Это возвышенное моральное чувство возносит его даже над «мстительными эвменидами» и даже над «гневом Посейдона», — он не боится больше ничего, кроме — «совести».

Открыв, что «дух есть существенное», он уже не боится более даже нижеследующих весьма рискованных выводов:

«Но если дух и познан как существенное, *то* имеется *все-таки* нечто, проводящее грань между бедным и богатым духом, и *потому-то»* (!) *«люди* стремятся стать богатыми духом; *Дух* хочет расширить свои пределы, основать своё царство, царство не от мира сего, — мира, только что преодоленного. — *Таким путём* он силится стать Всем во Всём» *(каким* это путём?), «т. е. *хотя* Я — Дух, но *всё-таки* Я — дух несовершенный *и должен»* (?) «ещё только искать совершенный дух» (стр. 17).

«То имеется всё-таки *нечто,* проводящее грань». — *«Нечто»* — что сие значит? Что за «Нечто» проводит эту грань? Мы ещё не раз встретим у нашего святого мужа сие таинственное «Нечто», причём выяснится, что это — Единственный на точке зрения *субстанции,* начало «единственной» логики и как таковое — истинное тождество гегелевского «бытия» и «ничто». Что бы это «Нечто» ни предпринимало, ни говорило, ни делало,— за всё это мы возлагаем, таким образом, ответственность на нашего святого, который относится к нему как творец. Сперва это «Нечто», как мы видели, проводит грань между бедным и богатым. А почему именно? Потому что «дух познан как

существенное». Бедное «Нечто», которое без этого познания никогда не пришло бы к различию между бедным и богатым! — «И потому-то *люди* стараются» и т. д. *«Люди»!* Здесь перед нами второе безличное лицо, которое наряду с только что рассмотренным «Нечто» находится в услужении у Штирнера и должно выполнять для него самую тяжёлую, чёрную работу. Как оба они поддерживают друг друга, ясно видно на настоящем примере. Так как «Нечто» проводит грань между бедным духом и богатым, то «люди» (кому ещё, кроме как верному холопу Штирнера, могло бы прийти в голову нечто подобное), — *«люди* стараются *поэтому* стать богатыми духом». «Нечто» подаёт знак и тотчас же «люди» подхватывают во всю глотку. Разделение труда проведено классически.

Так как «люди стремятся стать *богатыми духом», то «Дух* хочет расширить свои пределы, основать *своё царство»* и т. д. «Но если» здесь и имеется некая связь, «то всё-таки не всё равно», стремятся ли «люди стать *богатыми духом»* или же *«Дух* хочет основать своё царство». *«Дух»* до сих пор ещё *ничего* не хотел, *«Дух»* ещё не фигурировал в качестве *лица,* — речь шла только о духе «юноши», а не просто о *«Духе»,* не о духе как *субъекте.* Но нашему святому писателю понадобился теперь совсем иного рода дух, чем дух юноши, чтобы противопоставить его этому последнему духу как чуждый, в конечном счёте — как святой дух. *Уловка* № 1.

«Таким путём дух силится стать Всем во Всём» — несколько тёмное изречение, которое разъясняется затем в следующих словах: «Хотя Я — дух, но всё-таки я — дух несовершенный *и должен ещё только искать совершенный дух».* Но если святой Макс — «несовершенный дух», «то всё-таки не всё равно», должен ли он *свой* дух *«сделать совершенным»* или же искать *«совершенный* дух». Несколькими строками выше он вообще имел дело только с *«бедным»* и *«богатым»* духом — количественное, мирское различие, — а теперь вдруг появляются *«несовершенный»* и *«совершенный»* дух — различие качественное, мистическое. Стремление к усовершенствованию собственного духа может теперь превратиться в погоню «несовершенного духа» за «совершенным *духом».* Словно призрак, здесь бродит святой дух. *Уловка* № 2.

Святой автор продолжает:

«Но тем самым» (т. е. с превращением стремления к «совершенствованию» *моего* духа в искание «совершенного *духа»)* «Я, который только что обрёл Себя как дух, тут же снова утрачиваю Себя, преклоняясь перед совершенным духом, как не моим собственным, а *потусторонним* Я, и ощущая свою пустоту» (стр. 18).

Это не что иное, как дальнейшее развитие уловки № 2. После того как «совершенный дух» *предположен* в качестве *реального существа* и противопоставлен «несовершенному духу», становится само собой понятным, что «несовершенный дух», юноша, болезненно, до самой глубины души, ощущает «свою пустоту». Но пойдём дальше!

«К духу, правда, сводится Всё, *но* разве всякий дух — настоящий дух? Настоящий и истинный дух есть идеал духа, «святой дух». Это не Мой или Твой дух, но *именно»* (!) — «идеальный, потусторонний дух — «бог». «Бог есть дух»» (стр. 18).

Тут «совершенный дух» внезапно превращён в «настоящий», и тотчас вслед затем — в «настоящий и истинный дух». Последний определяется ближе как «идеал духа, святой дух» и это доказывается тем, что он «не Мой или Твой дух, а *именно* потусторонний, идеальный дух — бог». Истинный дух есть *идеал* духа потому, что он «именно» *идеален!* Он есть святой дух потому, что он «именно» — бог! Какая «виртуозность мышления»! Отметим ещё мимоходом, что о «Твоём» духе до сих пор не было речи. Уловка №. 3.

Итак, если я стараюсь путём длительной работы над собой стать математиком, или, по святому Максу, сделать себя «совершенным» в математике, то я ищу «совершенного» математика, т. е. «настоящего и истинного» математика, являющегося для математика «идеалом», ищу «святого» математика, который отличается от Меня и Тебя (хотя Ты можешь быть в моих глазах совершенным математиком, как в глазах берлинского юноши его профессор философии есть совершенный дух); такой математик является «именно идеальным, потусторонним», это — математик в небесах, «бог». Бог есть математик.

Ко всем этим великим результатам святой Макс приходит потому, что «есть известное различие между богатым духом и бедным», — т. е. в переводе на обыкновенный язык: не всё равно, богат ли кто-нибудь в духовном отношении или беден, — и потому, что его «юноша» открыл этот замечательный факт.

Святой Макс продолжает на стр. 18:

«Мужа отделяет от юноши *то,* что последний берёт мир таким, каков он есть», и т. д.

Мы, следовательно, не знаем, как юноша приходит к тому, чтобы — совершенно для нас неожиданно — брать мир таким, «каков он есть», не видим мы также, как наш святой диалектик совершает переход от юноши к мужу, а узнаём только, что выполнить эту услугу и *«отделить»* юношу от мужа должно — «Нечто». Но даже само «Нечто» не в силах сдвинуть с места громоздкий воз единственных мыслей. Ибо хотя *«Нечто»* и

«отделило мужа от юноши», муж всё-таки падает снова до уровня юноши, снова начинает заниматься «исключительно духовным» и не двигается с места, пока на помощь с новой пристяжной не поспевают «люди». «Лишь тогда, когда полюбят себя *во плоти* и т. д.» (стр. 18), — «лишь тогда» всё опять приходит в движение, муж открывает, что у него есть личный интерес, и приходит ко *«второму самообретению»,* поскольку он не только «обретает себя как дух», подобно юноше, «чтобы тотчас же снова утратить себя во всеобщем духе», но сознаёт себя «духом *во плоти»* (стр. 19). Этот «дух во плоти» оказывается, наконец, «заинтересованным не только в своём духе» (как юноша), «а в полном удовлетворении, в удовлетворении целостного субъекта» (заинтересованность в удовлетворении целостного субъекта!), — он приходит к тому, что «доволен собой таким, каков он есть во плоти». Как настоящий немец, штирнеровский «муж» приходит ко всему очень поздно. На парижских бульварах и лондонском Риджент-стрит[44] он мог бы увидеть сотни фланирующих «юношей», франтов и денди, которые ещё не обрели себя в качестве «духа во плоти» и тем не менее «довольны собой такими, какими они являются во плоти», и полагают свой главный интерес в «удовлетворении целостного субъекта».

Это второе «самообретение» приводит нашего святого диалектика в такое воодушевление, что он вдруг выпадает из своей роли и говорит уже не о *муже,* а о *самом Себе,* раскрывая таким образом свою тайну — что Он сам, Он Единственный, и есть «муж» и что «муж» = «Единственный». Новая уловка.

«Как обретаю Я Себя» (читай: «как юноша обретает себя») «за *вещами,* ц именно как *дух,* так впоследствии Я должен Себя обрести» (читай: «муж должен себя обрести») «за *мыслями,* а именно: в качестве их творца и собственника. В период духов мысли перерастали Меня» (юношу), «хотя они были порождениями Моей головы; как бредовые фантазии, носились они надо Мной и приводили Меня в трепет; это была мрачная, наводящая ужас сила. Мысли стали для самих себя *плотью,* стали призраками вроде бога, императора, папы, отечества и т. д.; разрушая их телесность, Я воспринимаю их обратно в Мою собственную телесность и *говорю:* только Я один — во плоти. И вот теперь Я беру мир таким, каков он есть для Меня, как *Мой мир,* как Мою собственность: я отношу всё к Себе».

Таким образом, после того как муж, отождествлённый здесь с «Единственным», придал сперва мыслям телесность, т. е. превратил их в призраки, он снова разрушает теперь эту телесность, воспринимая её обратно в своё собственное тело и тем самым превращая это последнее в тело призраков. То, что к своей собственной телесности он приходит только через отрицание призраков, показывает, какова эта конструирован-

ная телесность мужа, о которой он должен сначала «сказать себе», чтобы в неё поверить. Но и то, что он «себе говорит», — он «говорит» неправильно. То обстоятельство, что, помимо его «единственного» тела, в его голове не обретаются ещё всевозможные самостоятельные тела, сперматозоиды, он превращает в *«миф»*[*]*:* Только Я *один* во плоти. Ещё одна уловка.

Далее. Муж, который в бытность свою юношей набил себе голову всяким вздором о господствующих силах и отношениях, какими, например, являются император, отечество, государство и т. п., — причём он знал о них только в форме своих представлений, как свои собственные «бредовые фантазии», — этот муж, *согласно мнению святого Макса, действительно разрушает все эти силы* тем, что выбрасывает из головы своё ложное мнение о них. Дело обстоит как раз наоборот: именно теперь, когда он уже не смотрит на мир сквозь очки своей фантазии, он должен подумать о практических взаимоотношениях этого мира, должен изучить их и сообразоваться с ними. Разрушив *фантастическую* телесность, которой он наделял мир, он найдёт действительную телесность мира вне своей фантазии. С исчезновением *призрачной* телесности императора для него исчезла не телесность императора, а его *призрачность* — действительная власть императора может быть только теперь оценена во всём её объёме. Уловка № 3[а].

Юноша, фигурирующий в качестве мужа, не относится даже критически к мыслям, которые имеют силу и для других и имеют хождение как категории, но критикует только такие мысли, которые являются «простыми порождениями его головы», т. е. воспроизведёнными в его голове общими представлениями о существующих отношениях. Так, например, он упраздняет даже не *категорию* «отечества», а лишь своё частное мнение об этой категории, после чего всё ещё остаётся в силе *общезначимая* категория, и даже в области «философского мышления» работа ещё только начинается. Он хочет, однако, уверить нас в том, что он уничтожил самоё категорию тем, что уничтожил своё благодушное частное отношение к ней, — совершенно так же, как он только что хотел уверить нас в том, что уничтожил власть императора, отказавшись от своего фантастического представления об императоре. Уловка № 4.

«Я *вот»,* продолжает святой Макс, «я беру мир таким, каков он есть для Меня, как Мой мир, как Мою собственность».

[*] В оригинале игра слов: «sagen» — «говорить, сказать», «Sage» — «сказка, миф». *Рвд.*

Он берёт мир таким, каков он есть для него, т. е. *так, как он вынужден его взять,* и тем самым он *присвоил* себе мир, сделал его своей собственностью, — способ приобретения, которого, правда, не сыщешь ни у одного экономиста, но метод и успехи которого будут тем блистательней раскрыты в «Книге». Но, в сущности, не «мир», а только свою «бредовую фантазию» о мире «берёт» он в качестве Своей и присваивает её Себе. Он берёт мир как своё представление о мире, а мир как его представление есть его представляемая собственность, собственность его представления, его представление как собственность, его собственность как представление, его собственное представление или его представление о собственности; и всё это он выражает в несравненной фразе: «Я отношу всё к Себе».

После того как муж постиг, по признанию самого святого, что мир был населён только призраками, ибо юноша видел призраки; после того как *кажущийся мир* юноши исчез для мужа, — последний уже находится в *действительном,* не зависимом от юношеских иллюзий мире.

И вот, следовало бы сказать так: Я беру мир таким, каким он существует *независимо от меня,* в том виде, в каком он *принадлежит себе самому* (сам «муж берёт» — см. стр. 18 — «мир таким, каков он есть», а не как ему заблагорассудится), прежде всего как Мою несобственность (Моей собственностью он был до сих пор лишь как призрак), — я отношу Себя ко всему, и лишь постольку отношу всё ко Мне.

«Если я как дух оттолкнул от себя мир с глубочайшим к нему презрением, то как собственник Я отталкиваю духов или идеи обратно в их суетность. Они не имеют больше власти надо мной, подобно тому как над духом не имеет власти никакая «земная сила»» (стр. 20).

Мы видим здесь, что собственник, штирнеровский муж, немедленно вступает, sine beneficio deliberandi atque inventarii[*], во владение наследством юноши, состоящим, по его собственным словам, из одних лишь «бредовых фантазий» и «призраков». Он верит в то, что в процессе превращения из ребёнка в юношу он действительно справился с миром вещей, а в процессе превращения из юноши в мужа справился и с духовным миром, что он как муж носит теперь в кармане весь мир и ему больше не о чем беспокоиться. Если, — как он болтает вслед за юношей, — никакая земная сила кроме него не имеет власти над духом, и, значит, дух есть высшая сила на земле, — а Он, муж, покорил себе этот всемогущий дух, — то разве он не достиг полного всемогущества? Он забывает, что он разрушил только тот фан-

[*] — свободный от блага размышления и учёта. *Ред.*

тастический и призрачный образ, в который облеклись мысли — «отечество» и т. д. — под черепом «юноши», но что он даже ещё и *не затронул* этих мыслей, поскольку они выражают *действительные* отношения. Он ещё весьма далёк от того, чтобы стать господином мыслей, — он пока оказался только в состоянии приходить к «мыслям».

«Теперь, скажем мы в заключение, пожалуй, ясно» (стр. 199), что святой муж привёл свою конструкцию возрастов к желательной для него и предустановленной цели. Достигнутый результат он излагает в положении, представляющем собой призрачную тень, которую мы сопоставим сейчас с её утраченным телом.

Единственное положение, стр. 20.	Владелец этой, приобрёвшей самостоятельное существование, тени.
«Ребёнок был *реалистичным,* он находился в плену *вещей мира сего,* пока ему не удалось мало-помалу проникнуть *за самые эти вещи.* Юноша был *идеалистичен,* его воодушевляли мысли, пока он не поднялся с трудом до уровня мужа, — эгоистического мужа, который распоряжается вещами и мыслями по своему произволу и свой личный интерес ставит выше всего. Наконец — старец? Но об этом Я ещё успею поговорить, когда сам состарюсь».	Ребёнок был *действительна* в плену *у мира своих вещей,* пока ему не удалось *мало-помалу* (взятая напрокат мошенническая подделка развития) оставить *эти самые вещи позади себя.* Юноша был *фантастичен,* лишён мыслей от избытка воодушевления, пока его не низвёл с этого уровня своей работой муж, эгоистический *бюргер,* которым вещи и мысли распоряжаются по их произволу, потому что его личный интерес ставит всё выше него. Наконец—старец? — «Что мне до тебя, жено?»

Вся история «Жизни Человека» сводится, таким образом, «скажем мы в заключение», к следующему:

1) Штирнер берёт различные ступени жизненного процесса только как «самообретения» индивида, причём эти «самообретения» всегда сводятся к определённому отношению сознания. Различие *сознания* составляет здесь, таким образом, жизнь индивида. До физического и социального изменения, происходящего с индивидами и порождающего изменённое сознание, Штирнеру, конечно, дела нет. Поэтому у него ребёнок, юноша и муж всегда находят мир уже заранее готовым, — подобно тому как и себя «самих» они только «находят»; а чтобы вообще что-нибудь могло быть «найдено», — для этого они решительно ничего не делают, об этом они нисколько не заботятся. Но и само отношение *сознания* понимается не надлежащим образом, а лишь в его спекулятивном извращении. Поэтому-то все эти образы и относятся к миру философски — «ребёнок относится к миру *реалистически»,* «юноша — *идеалистически»,* муж — как

отрицательное единство обоих, как абсолютная отрицательность, что и высказано в вышеприведённой заключительной фразе. Здесь раскрывается тайна «Жизни Человека», здесь обнаруживается, что *«ребёнок»* есть только переряженный *«реализм», «юноша»* — только переряженный *«идеализм», «муж»* — только переряженная попытка *разрешения* этой *философской противоположности.* Это разрешение, эта *«абсолютная отрицательность»,* получается, — как это ясно уже сейчас, — только благодаря тому, что муж слепо принимает на веру иллюзии как ребёнка, так и юноши, и тем самым *верит,* что он справился с миром вещей и с миром духа.

2) Так как святой Макс не обращает внимания на физическую и социальную «жизнь» индивида и вообще не говорит о «жизни», то он вполне последовательно отвлекается от исторических эпох, от национальности, класса и т. д. или, что *то же самое,* он раздувает господствующее *сознание* ближайшего к нему класса его непосредственного окружения, возводя его в нормальное сознание «человеческой жизни». Чтобы подняться над этой местной ограниченностью и педантизмом школьного наставника, ему следовало бы только сопоставить «своего» юношу с первым попавшимся юным конторщиком, с молодым английским фабричным рабочим, с молодым янки, не говоря уже о молодом киргиз-кайсаке.

3) Невероятное легковерие нашего святого — что и есть подлинный дух его книги — не успокаивается на том, что он заставляет своего юношу верить ребенку, а своего мужа —верить юноше. Иллюзии, которые создают относительно себя — на деле или на словах — некоторые «юноши», «мужи» и т. д., Штирнер сам незаметно смешивает с *«жизнью», с действительностью* этих в высшей степени сомнительных юношей и мужей.

4) Вся эта конструкция человеческих возрастов уже дана в виде прототипа в третьей части гегелевской «Энциклопедии»[45] и «с различными превращениями» также и в других местах у Гегеля. Святой Макс, преследующий «собственные» цели, должен был, конечно, и здесь произвести некоторые «превращения»: в то время как Гегель, например, ещё настолько считается с эмпирическим миром, что изображает немецкого бюргера как холопа окружающего его мира, — Штирнер делает его господином этого мира, каковым он не является даже в воображении. Точно так же святой Макс делает вид, что он не говорит о старце в силу эмпирических оснований: он хочет якобы подождать, пока он сам превратится в старца (здесь, таким образом, «Жизнь Человека» = «Его Единственная жизнь Человека»). Гегель без малейшего колебания конструирует

четыре человеческих возраста потому, что, по его мнению, в реальном мире отрицание полагает себя дважды, а именно — как луна и как комета (ср. «Философию природы» Гегеля[46]), и поэтому здесь четырёхчленность заступает место трёхчленности. Штирнер полагает свою единственность в том, что сливает воедино луну и комету, и устраняет, таким образом, злосчастного старца из «Жизни Человека». Основание этой уловки обнаружится тотчас же, как только мы займёмся конструкцией единственной истории человека.

2. Экономия Ветхого завета

Мы должны здесь перенестись на мгновение от книг «Закона» к книгам «Пророков», — с тем чтобы здесь же разоблачить тайну единственного домоводства в небесах и на земле. И в Ветхом завете, —где ещё господствует закон, а человек господствует в качестве наставника, ведущего к Единственному (Послание к галатам, 3, 24), — история царства Единственного также совершается по премудрому плану, установленному от века. Всё предусмотрено и предопределено для того, чтобы Единственный мог явиться в мир, когда исполнятся времена для избавления святых людей от их святости.

Первая книга, «Жизнь Человека», потому и называется «Книгой бытия», что она содержит в зародыше всё домоводство Единственного, что она даёт нам прообраз всего последующего развития вплоть до того момента, когда исполнятся времена и наступит конец мира. Вся Единственная история вращается вокруг трёх ступеней: ребёнка, юноши и мужа, которые возвращаются «с различными превращениями» и всё расширяющимися кругами, пока, наконец, вся история мира вещей и мира духа не сводится целиком к «ребёнку, юноше и мужу». Повсюду мы будем находить только всё тех же переряженных «ребёнка, юношу и мужа», подобно тому как в них самих мы уже обнаружили три переряженные категории.

Выше мы говорили о немецком философском понимании истории. Здесь, у святого Макса, мы находим блестящий пример такого понимания. Спекулятивная идея, абстрактное представление превращается в движущую силу истории, и тем самым история превращается в простую историю философии. Но даже и эта последняя понимается не так, как она действительно происходила согласно существующим источникам, — не говоря уже о том, как она развивалась под воздействием реальных исторических отношений, — а так, как она была понята и изложена новейшими немецкими философами, особенно

Гегелем и Фейербахом. И из самых этих изложений опять-таки берётся только то, что может быть приспособлено к данной цели и перешло по традиции к нашему святому. История становится, таким образом, простой историей предвзятых идей, сказкой о духах и призраках, а действительная, эмпирическая история, составляющая основу этой сказки, используется только для того, чтобы дать тела этим призракам; из неё заимствуются необходимые имена, которые должны облечь эти призраки в видимость реальности. При этом эксперименте наш святой часто сбивается со своей роли и пишет ничем не прикрытую сказку о призраках.

Этот способ сочинять историю мы находим у него в самой наивной, в самой классической простоте. Три простые категории: реализм, идеализм, абсолютная отрицательность как единство обоих (именуемая здесь *«эгоизмом»),* уже встречавшиеся нам в образе ребёнка, юноши и мужа, кладутся в основу всей истории и украшаются различными историческими вывесками; вместе со своей скромной свитой вспомогательных категорий они составляют содержание всех изображаемых мнимо-исторических фаз. Святой Макс вновь обнаруживает здесь свою безмерную веру, он больше, чем кто-либо из его предшественников, культивирует веру в спекулятивное содержание истории, изготовленное немецкими философами. В этой торжественной и громоздкой конструкции истории всё дело, таким образом, сводится к тому, чтобы подыскать эффектный ряд звонких названий для трёх категорий, настолько избитых, что они никак уж не смеют публично показываться под своими собственными именами. Наш миропомазанный автор вполне мог бы тотчас перейти от «мужа» (стр. 20) к «Я» (стр. 201) или ещё лучше к «Единственному» (стр. 485); но это было бы слишком просто. К тому же сильная конкуренция между немецкими спекулятивными философами заставляет каждого нового конкурента выпускать свой товар не иначе, как с трескучей исторической рекламой.

«Сила истинного развития», говоря словами Dottore Graziano, «развивается энергичнейшим образом» в следующих «превращениях»:

Основа:

I. Реализм.

II. Идеализм,

III. Отрицательное единство обоих. *«Некто»* (стр. 485).

Первое наречение:

I. *Ребёнок,* зависим от вещей (реализм).

II. *Юноша,* зависим от мыслей (идеализм).

III. *Муж* — (как отрицательное единство) в положительном выражении:

собственник мыслей и вещей,
в отрицательном выражении: } (эгоизм)
свободный от мыслей и вещей

Второе историческое наречение:

I. *Негр* (реализм, ребёнок).

II. *Монгол* (идеализм, юноша).

III. *Кавказец* (отрицательное единство реализма и идеализма, муж).

Третье, наиболее общее наречение:

I. Реалистический эгоист (эгоист в обыкновенном смысле)— ребёнок, негр.

II. Идеалистический эгоист (самоотверженный) — юноша, монгол.

III. Истинный эгоист (Единственный) — муж, кавказец.

Четвёртое историческое наречение. Повторение предшествующих ступеней внутри категории кавказца.

I. *Древние.* Негроподобные кавказцы — ребячливые мужчины — язычники — зависимы от вещей — реалисты — мир.

Переход (ребёнок, проникающий за «вещи мира сего») — софисты, скептики и т. д.

II. *Новые.* Монголоподобные кавказцы — юношеобразные мужчины — христиане — зависимы от мыслей — идеалисты — дух.

1. Чистая история духов, христианство как дух, «Дух».
2. Нечистая история духов. Дух в отношении к другим.

«Одержимые».

A. Чисто-нечистая история духов.

a) *Привидение,* призрак, дух в негроподобном состоянии, как вещный дух или духовная вещь — предметная сущность для христианина, дух как ребёнок.

b) *Причуда,* навязчивая идея, дух в монгольском состоянии, как духовный в духе, определение в сознании, мыслимая сущность в христианине — дух как юноша.

B. Нечисто-нечистая (историческая) история духов.

a) Католицизм — средневековье (негр, ребёнок, реализм и т. д.).

b) Протестантизм — Новое время в пределах нового времени — (монгол, юноша, идеализм и т. д.).

Внутри протестантизма можно провести дальнейшие подразделения, например:

α) английская философия — реализм, ребёнок, негр.

β) немецкая философия — идеализм, юноша, монгол.

3. *Иерархия* — отрицательное единство обоих в пределах монголоидно-кавказской точки зрения. Такое единство наступает именно там, где историческое отношение превращается в современное или где противоположности представляются существующими друг подле друга. Здесь мы имеем, таким образом, две сосуществующие ступени:

A. *«Необразованные»*[*] (злые, bourgeois[**], эгоисты в обычном смысле) = негры, дети, католики, реалисты и т. д.

B. *«Образованные»*[***] (добрые, citoyens[****], самоотверженные, попы и т. д.) = монголы, юноши, протестанты, идеалисты.

Обе эти ступени существуют друг подле друга, и отсюда «легко» получается, что «образованные» господствуют над «необразованными», — это и есть *иерархия.* В дальнейшем ходе исторического развития возникает

затем

из «необразованного» — не-гегельянец,

из «образованного» — гегельянец[*****],

откуда следует, что гегельянцы господствуют над не-гегельянцами. Так спекулятивное представление о господстве спекулятивной идеи в истории превращается Штирнером в представление о господстве самих спекулятивных философов. Взгляд на историю, которого он до сих пор придерживался, — господство идеи, — превращается в «Иерархии» в действительно существующее теперь отношение, в мировое господство идеологов. Это показывает, как глубоко увяз Штирнер в спекуляции. Это господство спекулятивных философов и идеологов развивается напоследок, «ибо исполнились времена», в следующее заключительное наречение:

a) *Политический либерализм,* зависимый от вещей, не зависимый от лиц — реализм, ребёнок, негр, Древний, привидение, католицизм, «необразованный», не имеющий над собой господ.

---

[*] В оригинале на берлинском диалекте (Unjebildeten). *Ред.*

[**] — здесь: члены гражданского общества. *Ред.*

[***] В оригинале на берлинском диалекте (Jebildeten). *Ред.*

[****] — граждане государства. *Ред.*

[*****] «Шаман и спекулятивный философ означают низшую и высшую ступень иа лестнице внутреннего человека, монгола» (стр. 453).

b) Социальный либерализм, не зависимый от вещей, зависимый от духа, беспредметный — идеализм, юноша, монгол, Новый, причуда, протестантизм, «образованный», неимущий.

c) *Гуманный либерализм,* без господ и имущества, а следовательно и без бога, ибо бог есть одновременно наивысший господин и наивысшее достояние, иерархия — отрицательное единство в сфере либерализма и, как таковое, господство над миром вещей и мыслей; вместе с тем совершенный эгоист в уничтожении эгоизма — совершенная иерархия. Одновременно образует

Переход (юноша, проникающий за мир мыслей) к III. «Я» — т. е. к совершенному христианину, совершенному мужу, кавказскому кавказцу и истинному эгоисту, который — подобно тому как христианин стал духом через уничтожение старого мира — приобрёл плоть и кровь через уничтожение царства духов, приняв, sine beneficio deliberandi et inventarii*, наследство идеализма, юноши, монгола, Нового, христианина, одержимого, человека с причудами, протестанта, «образованного», гегельянца и гуманного либерала.

NB. 1. «Иногда» могут быть «вставлены эпизодически», если представится подходящий случай, ещё и фейербаховские и прочие категории, вроде рассудка, сердца и т. д., для повышения колоритности картины и создания новых эффектов. Понятно, впрочем, что и это — только новые переодевания всё того же идеализма и реализма.

2. О действительной мирской истории правоверный святой Макс, *Jacques le bonhomme*[47] не умеет сказать ничего действительного и мирского кроме того, что он постоянно противопоставляет её под названием «природы», «мира вещей», «мира ребёнка» и т. д. сознанию, как предмет спекуляций последнего, как мир, который, вопреки своему постоянному искоренению, продолжает существовать в мистическом сумраке, чтобы вновь выступить наружу при всяком удобном случае, — вероятно потому, что продолжают существовать дети и негры, а значит «легко» может существовать и их мир, так называемый мир вещей. О подобных исторических и неисторических конструкциях уже добрый старый *Гегель,* говоря о Шеллинге, этом образце всех конструкторов, сказал — и мы можем это здесь повторить:

* — свободный от блага размышления и учета. *Ред.*

«Овладеть орудием этого монотонного формализма не труднее, чем палитрой живописца, на которой имеются только две краски, скажем — чёрная» (реалистичная, ребяческая, негроподобная и т. д.) «и жёлтая» (идеалистическая, юношеская, монгольская и т. д.), «дабы накладывать одну краску, когда требуется что-нибудь историческое» («мир вещей»), «а другую — когда требуется ландшафт» («небо», дух, Святое и т. д.) («Феноменология», стр. 39).

Ещё более метко конструкции этого рода осмеяло «обыденное» сознание» в следующей песне:

Послал хозяин в поле
Ивана жать овёс.
Иван овса не жнёт,
Но и домой нейдёт.

Хозяин гонит в поле пса,
Чтоб он кусал Ивана.
Ивана не кусает пёс,
Иван овса не жнёт, —
И не идут домой.

Хозяин тут дубинку шлёт,
Чтоб крепко била пса.
Дубинка пса не хочет бить,
Ивана не кусает пёс,
Иван овса не жнёт, —
И не идут домой.

Огонь хозяин в поле шлёт,
Чтоб он дубинку жёг.
Огонь дубинку не берёт,
Дубинка пса не хочет бить,
Ивана не кусает пёс,
Иван овса не жнёт, —
И не идут домой.

Хозяин воду в поле шлёт,
Чтоб потушить огонь.
Вода не трогает огня,
Огонь дубинку не берёт,
Дубинка пса не хочет бить,
Ивана не кусает пёс,
Иван овса не жнёт, —
И не идут домой.

Хозяин в поле шлёт быка,
Чтоб выпил воду он.
Но бык воды не хочет пить,
Вода не трогает огня,
Огонь дубинку не берёт,
Дубинка пса не хочет бить,
Ивана не кусает пёс,
Иван овса не жнёт, —
И не идут домой.

Хозяин шлёт тут мясника,
Чтоб заколол быка.
Мясник быка не стал колоть,

А бык воды не хочет пить,
Вода не трогает огня,
Огонь дубинку не берёт,
Дубинка пса не хочет бить,
Ивана не кусает пёс,
Иван овса не жнёт, —
И не идут домой.

Хозяин шлёт тут палача,
Чтоб он повесил мясника.
Палач повесил мясника,
Мясник тотчас убил быка,
Бык выпил воду всю до дна,
Вода весь залила огонь,
Огонь дубинку сразу сжёг,
Дубинка наказала пса,
И укусил Ивана пёс.
Иван пожал тогда овёс —
И все пошли домой.

С какой «виртуозностью мышления» и при помощи какого гимназического материала Jacques le bonhomme наполняет эту схему, мы сейчас увидим.

3. Древние

Собственно говоря, мы должны были бы начать здесь с негров; но святой Макс, несомненно заседающий в «совете стражей», в своей непостижимой мудрости заводит речь о неграх лишь позже, да и то «без притязания на основательность и достоверность». Если поэтому греческая философия предшествует у нас негритянской эре, т. е. походам Сезостриса[48] и наполеоновской экспедиции в Египет, то это объясняется нашей уверенностью, что наш святой писатель всё мудро расположил.

«Присмотримся же к тем занятиям, которыми увлекаются» штирнеровские Древние.

«Для Древних мир был истиной, — говорит Фейербах; но он забывает сделать важное дополнение: такой истиной, в скрытую неистинность которой они старались проникнуть и, в конце концов, действительно проникли» (стр. 22).

«Для Древних» *их* «мир» (а не мир вообще) «был истиной» — этим, конечно, не высказано никакой истины о древнем мире, а лишь то, что Древние относились не по-христиански к своему миру. Как только за их миром возникла *неистинность* (т. е. как только этот мир распался в самом себе вследствие практических коллизий; а проследить эмпирически это материалистическое развитие — только и представляло бы интерес), древние философы старались проникнуть в то, что скрыто за миром истины или за истиной их мира, и, конечно, нашли тогда, что он стал

неистинным. Уже самые их искания были симптомом внутреннего упадка этого мира. Jacques le bonhomme превращает идеалистический симптом в материальную причину упадка и, как немецкий отец церкви, заставляет самоё древность искать своё собственное отрицание, — искать христианства. Таким, по необходимости, получается у него место, занимаемое в истории древностью, потому что Древние — это *«дети»,* пытающиеся проникнуть за пределы «мира вещей». «Да это и легко сделать»: превратив древний мир в позднейшее сознание о древнем мире, Jacques le bonhomme может, конечно, одним прыжком перенестись из материалистического древнего мира в мир религии, в христианство. В противоположность реальному миру древности, немедленно выступает «божественное слово»; в противоположность древнему человеку, представляемому в виде философа, выступает христианин, представляемый в виде современного скептика. Согласно этому представлению, христианин «никогда не может убедиться в суетности божественного слова» и вследствие этой неубеждённости «верует» «в его вечную и незыблемую истину» (стр. 22). Подобно тому как штирнеровский древний человек древен потому, что он не-христианин, еще не христианин или скрытый христианин, так его первобытный христианин является христианином потому, что он не-атеист, ещё не атеист, скрытый атеист. У Штирнера выходит, таким образом, что Древние отрицают христианство, а первобытные христиане отрицают современный атеизм, а не наоборот. Jacques le bonhomme, подобно всем прочим спекулятивным философам, берёт всякую вещь за её философский хвост. Вот ещё несколько примеров этого детского легковерия:

«Христианин должен считать себя «пришельцем на земле» (Послание к евреям, 11, 13)» (стр. 23).

Дело обстоит как раз наоборот, пришельцы на земле (появившиеся благодаря в высшей степени естественным причинам, например, благодаря колоссальной концентрации богатства во всём римском мире и т. д. и т. д.) вынуждены были считать себя христианами. Не христианство делало их бродягами, а бродяжничество делало их христианами. На той же странице наш святой отец перескакивает от «Антигоны» Софокла и связанной с ней святости погребального обряда прямо к евангелию от Матфея, 8, 22 (предоставь мёртвым погребать своих мертвецов), между тем как Гегель, по крайней мере в «Феноменологии», постепенно переходит от «Антигоны» и т. д. к римскому миру. С таким же правом святой Макс мог бы сразу перейти к средневековью и вместе с Гегелем выдвинуть приведённое библейское изрече-

ние против крестоносцев или даже, ради вящей оригинальности, противопоставить погребение Полиника Антигоной перенесению праха Наполеона с острова Св. Елены в Париж. Далее мы читаем:

«В христианстве нерушимая истина семейных уз» (которая на стр. 22 констатируется как одна из «истин» Древних) «изображается как ложь, от которой следует как можно скорее избавиться (Евангелие от Марка, 10, 29), и так во всём» (стр. 23).

Это положение, в котором действительность снова ставится на голову, должно быть следующим образом перевёрнуто: фактическая лживость семейных уз (об этом, между прочим, следует посмотреть сохранившиеся документы дохристианского римского законодательства) признаётся в христианстве нерушимой истиной, «и так во всём».

Этих примеров больше чем достаточно для того, чтобы показать, как Jacques le bonhomme, который стремится «как можно скорее отделаться» от эмпирической истории, ставит факты на голову, заставляет идеальную историю производить материальную, «и так во всём». Сначала мы узнаём только, как Древние якобы относились к своему миру: как догматики, они противопоставляются древнему миру, их собственному миру, вместо того чтобы выступать его созидателями; речь идёт только об отношении сознания к предмету, к истине; речь идёт, стало быть, только о философском отношении Древних к их миру — вместо древней истории перед нами история древней философии, да и та лишь в том виде, в каком святой Макс представляет её себе по Гегелю и Фейербаху.

Так, история Греции, со времени Перикла включительно, сводится к борьбе абстракций: рассудок, дух, сердце, мирская жизнь и т. д. Это — греческие партии. В этом мире призраков, выдаваемом за греческий мир, и «орудуют» поэтому аллегорические лица, как, например, госпожа Чистосердечность, а мифические фигуры, вроде Пилата (который уж непременно должен быть там, где есть дети), расположились, с полной серьёзностью, наряду с Тимоном из Флиунта.

После того как святой Макс преподнёс нам несколько поразительных откровений о софистах и Сократе, он тотчас же перескакивает к скептикам. Он усматривает в них завершителей начатой Сократом работы. Позитивная философия греков, следующая как раз за софистами и Сократом, особенно энциклопедическая наука Аристотеля, вовсе не существует, таким образом, для Jacques le bonhomme. Он «стремится как можно скорее избавиться» от прошлого, он спешит перейти к «Новым», и такой переход открывается ему в лице скептиков, стоиков

и эпикурейцев. Посмотрим же, каковы откровения нашего святого отца относительно этих последних.

«Стоики желают осуществить идеал мудреца... человека, умеющего жить... они находят этот идеал в презрении к миру, в жизни без жизненного развития, без дружеского общения с миром, т. е. в изолированной жизни, а не в жизни, общей с другими; только стоик живёт, всё остальное для него мертво. Наоборот, эпикурейцы требуют подвижной жизни» (стр. 30).

Мы отсылаем Jacques le bonhomme, — человека, который хочет осуществить себя и умеет жить, — между прочим, к Диогену Лаэрцию; он увидит там, что не стоик есть воплощённый мудрец, а мудрец, sophos, есть лишь идеализированный стоик; он увидит также, что sophos выступает не только в образе стоика, но встречается точно так же у эпикурейцев, ново-академиков и скептиков. Вообще же sophos есть первый образ, в котором предстаёт перед нами греческий philosophos[*]; он выступает мифологически в семи мудрецах, практически — в Сократе и как идеал — у стоиков, эпикурейцев, ново-академиков и скептиков. Каждая из этих школ имеет, конечно, своего собственного σοφοζ[**], как святой Бруно — свой собственный «единственный пол». Более того, святой Макс может найти «le sage»[***] в XVIII веке, в философии просвещения, и даже у Жан Поля в лице «мудрых людей», вроде Эммануила[49] и т. д. Стоический мудрец имеет в виду вовсе не «жизнь без жизненного развития», а *абсолютно подвижную* жизнь, как это вытекает уже из его взгляда на природу — гераклитовского, динамичного, развивающегося и живого, — тогда как у эпикурейцев принципом мировоззрения является, по выражению Лукреция, mors immortalis[****], атом, а вместо «подвижной жизни» жизненным идеалом провозглашается божественный досуг, в противовес божественной энергии у Аристотеля.

«Этика стоиков (их единственная наука, ибо о духе они сумели высказать только то, как он должен относиться к миру, а о природе — физике — лишь то, что мудрец должен утверждать себя против неё) не есть учение о духе, а лишь учение об отталкивании мира и о самоутверждении против мира» (стр. 31).

Стоики сумели «высказать о природе», что физика — одна из важнейших для философа наук, и поэтому они потрудились даже над тем, чтобы развить дальше физику Гераклита; они «сумели далее высказать», что ωρα, мужественная красота,

[*] — любитель мудрости; философ. *Ред.*
[**] — мудреца. *Ред.*
[***] — мудреца. *Ред.*
[****] — бессмертная смерть. *Ред.*

есть наивысшее, что должен воплотить в себе индивид, и прославляли как раз жизнь, созвучную с природой, хотя и впадали при этом в противоречия. Согласно стоикам, философия распадается на три доктрины: «физику, этику, логику».

«Они сравнивают философию с животным и с яйцом, логику — с костями и сухожилиями животного и с яичной скорлупой, этику — с мясом животного и с белком яйца, а физику — с *душой* животного и с желтком» (Диоген Лаэрций, «Зенон»).

Уже отсюда мы видим, насколько неверно, что «этика была единственной наукой стоиков». К этому ещё нужно прибавить, что, после Аристотеля, они явились главными основателями формальной логики и систематики вообще.

Насколько неверно, будто «стоики ничего не сумели высказать о духе», доказывает то, что даже *духовидение* ведёт своё начало от них, ввиду чего Эпикур выступает против них как просветитель и осмеивает их, называя «старыми бабами», в то время как неоплатоники заимствовали у них некоторые свои россказни о духах. Это духовидение стоиков вытекает, с одной стороны, из невозможности провести динамический взгляд на природу при отсутствии материала, доставляемого эмпирическим естествознанием, а, с другой стороны, — из их стремления спекулятивно истолковывать и уподоблять мыслящему духу древнегреческий мир и даже религию.

«Этика стоиков» есть в такой мере «учение об отталкивании мира и самоутверждении против мира», что, например, стоической добродетелью считается — «иметь сильное отечество, доброго друга», что «одно лишь прекрасное» признаётся «благом» и что стоическому мудрецу разрешается любым способом смешиваться с миром, например совершать кровосмешение и т. д. и т. д. Стоический мудрец до такой степени замкнут-де «в изолированной жизни, а не в жизни, общей с другими», что у Зенона о нём говорится:

«пусть мудрый не удивляется ничему, что кажется удивительным, — но достойный не будет жить и в *одиночестве,* ибо он *общественен* по природе и *практически деятелен»* (Диоген Лаэрций, книга VII, 1).

Впрочем, не имеет смысла — для того, чтобы опровергнуть гимназическую мудрость Jacques le bonhomme, — разбирать очень запутанную и противоречивую этику стоиков.

В связи со стоиками у Jacques le bonhomme появляются и *римляне* (стр. 31), о которых он, конечно, ничего не может сказать, ибо у них нет философии. Мы слышим о них только, что *Гораций* (!) «не пошёл дальше стоической житейской мудрости» (стр. 32). Integer vitae scelerisque purus![50]

В связи со стоиками упоминается и *Демокрит,* а именно: из какого-то руководства выписывается путаное место, встречающееся у Диогена Лаэрция («Демокрит», книга IX, 7, 45), выписывается к тому же в неверном переводе, и на подобной основе возводится пространное рассуждение о Демокрите. Это рассуждение примечательно тем, что оно вступает в прямое противоречие со своей основой, т. е. с вышеупомянутым путаным и неверно переведённым местом, и превращает «спокойствие духа» («Gemutsruhe» — так Штирнер переводит ευνυμια, по нижне-немецки Wellmuth) в «отталкивание мира». Дело в том, что Штирнер воображает, будто Демокрит был стоиком, и именно таким стоиком, каким его представляют себе Единственный и обычное сознание гимназиста; Штирнер думает, что «вся деятельность Демокрита сводится к старанию избавиться от мира», «другими словами — к отталкиванию мира», и что в лице Демокрита можно, следовательно, опровергнуть стоиков. Что подвижная жизнь Демокрита, много странствовавшего по свету, разбивает в пух и прах это представление святого Макса; что настоящим источником для знакомства с демокритовой философией является Аристотель, а не два-три анекдота Диогена Лаэрция; что Демокрит не только не удалялся от мира, а, наоборот, был эмпирическим естествоиспытателем и первым энциклопедическим умом среди греков; что его почти неизвестная этика ограничивается несколькими замечаниями, которые он *будто бы* сделал, будучи старым, много путешествовавшим человеком; что его естественнонаучные сочинения причисляются к философии только per abusum*, ибо у него, в отличие от Эпикура, атом был лишь физической гипотезой, вспомогательным средством для объяснения фактов, совершенно так же, как в соотношениях соединений с точки зрения новой химии (Дальтон и т. д.) — всё это не по вкусу Jacques le bonhomme. Демокрит должен быть понят «единственным» образом, Демокрит говорит об эвтимии, значит о спокойствии духа, значит об уходе в себя, значит об отталкивании мира; Демокрит является-де стоиком, и от индийского факира, бормочущего «Брам», (следовало бы сказать: «Ом»), он отличается лишь как сравнительная степень от превосходной, т. е. «только *по степени».*

Об эпикурейцах наш приятель знает ровно столько же, сколько о стоиках, именно обязательный гимназический минимум. Он противопоставляет эпикурейское «гедоне»** стоической

* — с натяжкой. *Ред.*
** — наслаждение. *Ред.*

и скептической «атараксии»*, не зная, что эта «атараксия» встречается и у Эпикура, и притом как нечто высшее, чем «гедонё», — вследствие чего всё это противопоставление разлетается в пух и прах. Он рассказывает нам, что эпикурейцы «поучают *лишь иному отношению* к миру», чем стоики; но пусть он покажет нам того (не-стоического) философа «древнего и нового времени», который не делал бы «лишь» то же самое. В заключение святой Макс обогащает нас новым изречением эпикурейцев: «мир должен быть обманут, ибо он мой враг»; до сих пор было известно лишь то, что эпикурейцы высказывались в том смысле, что мир должен быть *освобождён от обмана,* т. е. от страха перед богами, ибо мир — мой *друг.*

Чтобы указать нашему святому на реальную базу, лежащую в основе философии Эпикура, достаточно будет упомянуть следующее: у Эпикура впервые встречается представление о том, что государство покоится на взаимном договоре людей, на contrat social** (συννηχη).

Насколько разъяснения святого Макса по поводу скептиков идут по той же колее, видно уже из того, что он считает их философию более радикальной, чем философию Эпикура. Теоретическое отношение людей к вещам скептики свели к *видимости,* а на практике всё оставили по-старому, сообразуясь с этой видимостью точно так же, как другие сообразуются с действительностью; они только переменили название. Эпикур же, наоборот, был подлинным радикальным просветителем древности, он открыто нападал на античную религию, и от него ведёт своё начало атеизм римлян, поскольку последний у них существовал. Поэтому Лукреций и прославлял Эпикура как героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию, поэтому же у всех отцов церкви, от Плутарха до Лютера, Эпикур слывёт безбожным философом par excellence***, называется свиньёй; вследствие чего и Климент Александрийский говорит, что когда Павел ополчается против философии, то он имеет в виду только эпикурейскую («Ковры», книга 1, стр. 295, кёльнское издание 1688 г.). Мы видим отсюда, как «хитро, коварно» и «умно» вёл себя этот открытый атеист по отношению к миру, прямо нападая на его религию, тогда как стоики приспособляли древнюю религию к своим спекуляциям, а скептики пользовались своим понятием «видимости» как предлогом для сопровождения всех своих суждений reservatio mentalis****.

* — невозмутимости духа. *Ред.*
** — общественном договоре. *Ред.*
*** — по преимуществу. *Ред.*
**** — мысленной оговоркой. *Ред.*

Таким образом, по Штирнеру, стоики приходят, в конце концов, к «презрению к миру» (стр. 30), эпикурейцы — к «той же житейской мудрости, что и стоики» (стр. 32), а скептики — к тому, что «оставляют мир в покое и вовсе не думают о нём». Все три школы кончают, стало быть, по Штирнеру, равнодушием к миру, «презрением к миру» (стр. 485). Задолго до него Гегель выразил это так: стоицизм, скептицизм, эпикурейство «поставили себе целью сделать дух равнодушным ко всему, что даётся действительностью». («Философия истории», стр. 327).

«У Древних», так резюмирует святой Макс свою критику древнего мира идей, «были, разумеется, мысли, но они не знали *мысль* как таковую» (стр. 30). При этом «следует вспомнить то, что было сказано выше о наших детских мыслях» (там же). История древней философии должна сообразоваться с конструкцией Штирнера. Чтобы греки не вышли из своей роли детей, необходимо, чтобы Аристотеля никогда не было на свете, чтобы у него не встречались в себе и для себя сущее мышление (η νοησιζ η ζαν αυτην), сам себя мыслящий рассудок (αυτον δε νοει ο νουζ) и само себя мыслящее мышление (η νοησιζ τηζ νοησεωζ); не должны вообще существовать его «Метафизика» и третья книга его «Психологии»[51].

С таким же правом, с каким святой Макс напоминает здесь о том, «что было сказано выше о нашем детском возрасте», он мог бы, говоря о «наших детских годах», сказать: «пусть читатель посмотрит, что ниже будет *сказано о* Древних и неграх и *не будет* сказано об Аристотеле».

Чтобы оценить действительное значение последних античных философских учений в эпоху разложения древнего мира, Jacques le bonhomme стоило бы только обратить внимание на действительное положение их адептов при римском мировом господстве. Он мог бы, между прочим, найти у Лукиана подробное описание того, как народ считал их публичными скоморохами, а римские капиталисты, проконсулы и т. д. нанимали их в качестве придворных шутов для того, чтобы они, поругавшись за столом с рабами из-за нескольких костей и корок хлеба и получив особое кислое вино, забавляли вельможу и его гостей занятными словами — «атараксия», «афазия»*, «гедонe» и т. д.**.

Впрочем, если уж наш молодец хотел сделать из истории древней философии историю древности, то он, само собой ра-

* — воздержание от уверенных суждений. *Ред.*

** Далее в рукописи перечёркнуто: «подобно тому, как французские аристократы сделались после революции учителями танцев во всей Европе, а английские лорды скоро найдут себе подобающее место — в качестве конюхов и собачников цивилизованного мира». *Ред.*

зумеется, должен был растворить стоиков, эпикурейцев и скептиков в неоплатониках, философия которых представляет собой не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля. Вместо этого он растворяет эти учения непосредственно в христианстве*.

Не греческая философия осталась «позади» «Штирнера», а «Штирнер» остался позади греческой философии (ср. Виганд, стр. 186). Вместо того чтобы сказать нам, *как* «древность» приходит к миру вещей и «справляется» с ним, этот невежественный школьный наставник заставляет её благополучно исчезнуть при помощи одной цитаты из Тимона; древность тем естественнее «достигает» у святого Макса своего «конечного назначения», что, по его мнению, Древние были «поставлены *природой»* в условия античной «общности» [Gemeinwesen] и это, «скажем в заключение», «уясняется, пожалуй», особенно легко в том случае, когда общественный строй, семью и т. д. именуют «так называемыми *естественными* узами» (стр. 33). Посредством природы древний «мир вещей» создаётся, а посредством Тимона и Пилата (стр. 32) он разрушается. Вместо того чтобы изобразить «мир вещей», послуживший для христианства материальной базой, он заставляет этот «мир вещей» погибнуть в мире духа, в христианстве.

Немецкие философы привыкли противополагать древность, как эпоху реализма, христианскому и новому времени, как эпохе идеализма, в то время как французские и английские экономисты, историки и естествоиспытатели рассматривают обыкновенно древность как период идеализма, в противоположность материализму и эмпиризму нового времени. Точно так же древний мир можно считать идеалистическим, поскольку древние представляют в истории «citoyen», идеалистического политика, между тем как человек нового времени сводится, в конце концов, к «bourgeois», к реалистическому ami du commerce**, — и опять-таки древний мир можно понимать реалистически, поскольку в нём общность [Gemeinwesen] была «истиной», тогда как в новое время она является идеалистической «ложью». Так мало толку от всех этих абстрактных противопоставлений и исторических конструкций.

* Далее в рукописи перечеркнуто: «Штирнер должен был, наоборот, показать нам, как греческий мир, даже после своего разложения, продолжал ещё долгое время существовать, — как, рядом с ним, римляне достигли мирового господства, какие вообще дела вершили они на земле, как развился и распался римский мир и как греческая и римская древность нашла, наконец, свою гибель: идеалистически — в христианстве, материалистически — в переселении народов». *Ред.*

** — другу торговли. *Ред.*

«Единственное», что мы узнаём из всей этой характеристики Древних, заключается в том, что хотя Штирнер «знает» очень мало «вещей» о древнем мире, но тем «лучше он их видит насквозь» (ср. Виганд, стр. 191).

Штирнер воистину тот самый «младенец», о котором пророчествует Откровение Иоанна, 12, 5: «ему надлежит пасти всех язычников железным прутом». Мы видели, как он обрушивает железный прут своего невежества на бедных язычников. «Новым» придется не легче.

4. Новые

«Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (Второе послание к коринфянам, 5, 17) (стр. 33).

При посредстве этого библейского изречения древний мир действительно «прошёл», или, как собственно хотел выразиться святой Макс, «весь вышел»*, и мы, при помощи одного единственного предложения, перескочили в новый, христианский, юношеский, монголообразный «мир духа». Мы увидим, что и этот последний «весь выйдет» в самый короткий срок.

«Если выше было сказано: «для Древних мир был истиной», то здесь мы должны сказать: «для Новых дух был истинен», — но и здесь и там нельзя забывать важного добавления: «такой истиной, в скрытую неистинность которой они старались проникнуть и, наконец, действительно проникли»» (стр. 33).

Если мы не хотим строить штирнеровских конструкций, «то мы должны здесь сказать»: для Новых истина была духом — именно святым духом. Jacques le bonhomme опять-таки берёт Новых не в их действительной исторической связи с «миром вещей», который, хоть он и «весь вышел», всё же продолжает существовать, а берёт их в теоретическом, именно в религиозном отношении; история средневековья и нового времени существует для него опять-таки лишь как история религии и философии; во все иллюзии этих эпох и в философские иллюзии насчёт этих иллюзий он свято верит. Придав, таким образом, истории Новых такой же оборот, какой он придал истории Древних, святой Макс может потом уж без труда «проследить в ней ход развития, подобный развитию древности», и перейти от христианской религии к новейшей немецкой философии с такой же быстротой, с какой он перешёл от древней философии к христианству. Он сам даёт характеристику своей

* В оригинале на берлинском диалекте (alle jeworden). *Ред.*

исторической иллюзии на стр. 37, сделав открытие, что «Древние ничего не могут предъявить, кроме *мирской мудрости»,* а «Новые никогда не шли и не идут дальше *богословской учёности»,* и поставив торжественно вопрос: «За пределы чего старались проникнуть *Новые?»* Древние и Новые только и делают в истории, что «стараются за что-либо проникнуть»: Древние — за мир вещей, Новые — за мир духа. Древние остаются, в конце концов, «без мира», а Новые — «без духа», Древние •хотели стать идеалистами, Новые — реалистами (стр. 485), но и те и другие были заняты только божественным (стр. 488), — «история до настоящего времени», это — только «история духовного человека» (вот это — вера!) (стр. 442), — одним словом, перед нами опять ребёнок и юноша, негр и монгол и вся прочая терминология «различных превращений».

При этом мы видим благоговейное подражание спекулятивным приёмам, согласно которым дети порождают своего отца, а последующее оказывает воздействие на то, что было ранее его. Христиане должны с самого начала «стараться проникнуть за неистинность своей истины», они должны сразу же оказаться скрытыми атеистами и критиками, как это уже было отмечено по поводу Древних. Но не довольствуясь этим, святой Макс даёт ещё один блестящий образец «виртуозности своего» (спекулятивного) «мышления» (стр. 230):

«Теперь, после *того как* либерализм провозгласил *человека, возможно* уже высказать, что этим был *только сделан последний, вывод* из христианства и что христианство *искони не ставило себе иной задачи* кроме той, чтобы... осуществить *человека».*

После того как якобы сделан последний вывод из христианства, *«возможно»* уже высказать, что... этот вывод сделан. Как только потомки преобразовали всё, что им предшествовало, *«возможно* уже высказать», что предшествующие поколения «искони», именно *«воистину»,* в сущности, в небеси, как скрытые иудеи, «не ставили себе иной задачи» кроме той, чтобы их преобразовали потомки. *Христианство* как таковое есть для Jacques le bonhomme сам себя полагающий субъект, абсолютный дух, который «искони» полагает свой конец в качестве своего начала. Ср. «Энциклопедию» Гегеля и т. д.

«Отсюда-то» (именно из возможности подсунуть христианству воображаемую задачу) «и проистекает заблуждение» (конечно, до Фейербаха нельзя было знать, какую задачу «искони ставило себе» христианство), «будто христианство придаёт «Я» бесконечную ценность, как это, например, проявляется в учении о бессмертии и в заботе о душе. Нет, этой ценностью оно наделяет только *Человека,* только *Человек* бессмертен, и только потому, что Я — *Человек,* Я — тоже бессмертен».

Если уже из всей штирнеровской конструкции и способа постановки задач достаточно ясно, что христианство может наделить бессмертием только фейербаховского «человека», то здесь мы ещё вдобавок узнаём, что это происходит и потому ещё, что христианство не приписывает это бессмертие — также и *животным.*

Займёмся и мы конструкцией a la святой Макс.

«Теперь, после того как» современное крупное землевладение, выросшее из процесса парцелляции, фактически *«провозгласило»* майорат, *«возможно уже сказать, что этим был только сделан последний вывод»* из парцелляции землевладения «и *что»* парцелляция *«воистину искони не ставила себе иной задачи, кроме осуществления»* майората, истинного майората. *«Отсюда-то и проистекает заблуждение, будто»* парцелляция *«придаёт. бесконечную ценность»* равноправию отдельных членов семьи, *«как это, например, проявляется»* в наследственном праве кодекса Наполеона. *«Нет, этой ценностью она наделяет только»* старшего сына; *«только»* старший сын, будущий владелец майората, становится крупным землевладельцем, *«и только потому, что Я»* — старший сын, *«Я тоже становлюсь»* крупным землевладельцем.

Таким способом бесконечно легко придавать истории «единственные» обороты: для этого достаточно изображать каждый раз самый новейший её результат в виде «задачи», которую «она воистину искони ставила перед собой». Благодаря этому прошлые века приобретают причудливый и небывалый облик. Это производит разительное впечатление, не требуя больших издержек производства. Можно, например, утверждать, что подлинная «задача», которую «искони ставил себе» институт земельной собственности, заключалась в вытеснении людей овцами — последствие, обнаружившееся недавно в Шотландии и т. д.; или что провозглашение династии Капетингов «воистину искони ставило себе задачей» послать Людовика XVI на гильотину, а г-на Гизо — в правительство. Главное же, чтобы это делать торжественным, священным, жреческим образом, затаив дыхание, и затем неожиданно выпалить: «Теперь, наконец, *возможно* это высказать».

То, что святой Макс говорит в разбираемом отрывке (стр. 33—37) о Новых, составляет только пролог к ещё предстоящей нам истории духов. Мы видим и здесь, как он «стремится отделаться как можно скорее» от эмпирических фактов и как он выводит перед нами те же категории, что и у Древних, — *рассудок, сердце,* дух и т. д. — только под другими именами. Софисты становятся софистическими схоластиками, «гумани-

стами, сторонниками макиавеллизма (искусство книгопечатания, Новый Свет» и т. д.; ср. Гегель, «История философии»[52], III, стр. 128), представителями рассудка; Сократ превращается в Лютера, который превозносит сердце (Гегель, там же, стр. 227), а о периоде после реформации мы узнаём, что всё вращалось тогда вокруг «пустой сердечности» (которая в отделе о Древних называлась «чистотою сердца», ср. Гегель, там же, стр. 241). Всё это на стр. 34. Таким-то образом святой Макс «вскрывает» «в христианстве ход развития, подобный развитию древности». После Лютера он уже не даёт себе даже труда наделять именами свои категории; семимильными шагами спешит он к новейшей немецкой философии — и вот четыре приложения («пока не остаётся ничего, кроме пустой сердечности, целостной всеобщей любви к людям, любви Человека, сознания свободы, «самосознания»»», — стр. 34; Гегель, там же, стр. 228, 229), четыре слова заполняют пропасть между Лютером и Гегелем, и «лишь тогда христианство оказывается завершённым». Всё это рассуждение резюмируется в одном мастерски сделанном предложении, с помощью таких рычагов, как «наконец» — «и с тех пор как» — «поскольку» — «также» — «изо дня в день» — «пока наконец» и т. д., — в предложении, которое читатель может сам проверить на упомянутой классической стр. 34.

Под конец святой Макс даёт ещё пару образчиков своей веры; не испытывая ни малейшего смущения перед евангелием, он заявляет: «Одни мы только и представляем собой Дух на самом деле» и настаивает на том, что «Дух» к концу древней истории «после долгих усилий» действительно «избавился от мира». И тут же он ещё раз выдаёт тайну всей своей конструкции, заявив о христианском духе, что он *«подобно юноше* носится с планами исправления и спасения мира». Всё это на стр. 36.

«И он повёл меня в духе в пустыню; и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными... И на челе её написано имя: тайна, Вавилон великий... и я видел, что жена упоена была кровию святых» и т. д. (Откровение Иоанна, 17, стихи 3, 5, 6).

Апокалипсический пророк оказался на этот раз неточным. Теперь, после того как Штирнер провозгласил *мужа,* возможно, наконец, высказать, что автор Апокалипсиса должен был бы выразиться так: «И он повёл меня в пустыню духа. И я увидел мужа, сидящего на звере багряном, преисполненном богохульством имён... и на челе его написано имя: тайна, Единственный... И Я видел, что муж упоён был кровию Святого и т. д.».

Итак, мы попадаем теперь в пустыню духа.

А. Дух (Чистая история духов)

Первое, что мы узнаём о «духе», это — что не дух велик, а «невероятно велико *царство* духов». Святой Макс может сразу сказать о духе только то, что существует «невероятно великое царство духов», — подобно тому как и в отношении средневековья он знает только, что оно существовало «долгое время». После того как это «царство духов» предположено уже существующим, его существование доказывается дополнительно с помощью десяти тезисов.

1) Дух — не есть свободный дух до тех пор, пока он не занялся только *тмим собой,* пока он не «стал иметь дело только» с о *своим,* то есть, «духовным», миром (сначала с самим собой, а потом со своим миром).

2) «Он есть *свободный* дух лишь в присущем ему мире».

3) «Только *через посредство* духовного мира дух ость действительно дух».

4) «До тех пор, пока дух не создал себе свой мир духов, он не есть дух».

5) «Его творения делают его духом».

6) «Его творения составляют его мир».

7) «Дух — творец духовного мира».

8) «Дух существует лишь тогда, когда он творит духовное».

9) «Он действителен только вместе с духовным, своим творением».

10) «*Но* творения или детища духа суть не что иное, как — духи» (стр. 38—39).

«Духовный мир» в тезисе 1 сразу же предполагается существующим, а не выводится, и этот тезис 1 провозглашается затем снова в тезисах 2—9 в восьми новых превращениях. В конце тезиса 9 мы находимся точно там же, где были в конце тезиса 1,— и тут в тезисе 10 одно *«но»* внезапно вводит *«духов»,* о которых до сих пор ещё не было и речи.

«Так как дух существует лишь тогда, когда он творит духовное, то *мы ищем его* первых творений» (стр. 41).

Но согласно тезисам 3, 4, 5, 8 и 9, дух есть своё собственное творение. Это выражается теперь таким образом, что дух, — т. е. первое творение духа, —

«должен возникнуть из ничего»... «он должен ещё сотворить себя»... «его первое творение есть он сам, дух» (там же). «Когда этот творческий акт осуществлён, то за ним следует уже естественное размножение творений, подобно тому *как, согласно мифу,* только первые люди должны были быть созданы, а остальной род человеческий размножался уже сам собой» (там же).

«Как это ни звучит мистически, мы, однако, переживаем это как повседневный опыт. Являешься ли Ты мыслящим прежде, чем Ты мыслишь? Творя свою *первую мысль,* Ты творишь и *Себя, Мыслящего,* ибо Ты не мыслишь, пока не мыслишь какую-либо мысль, т. е.» ... т. е. ... «пока её не *имеешь.* Не делает ли Тебя певцом лишь Твоё пение, говорящим

человеком — лишь Твоя речь? Вот так и созидание духовного только и делает Тебя духом».

Наш святой фокусник предполагает, что дух созидает духовное, дабы сделать отсюда заключение, что дух созидает самого себя *как дух;* с другой же стороны, он предполагает его *в виде духа,* чтобы дать ему возможность создавать свои духовные творения (которые, «согласно мифу, размножаются сами собой» и становятся духами). До сих пор всё это — давно знакомые, правоверно-гегелевские фразы. Подлинно «единственное» изложение того, что святой Макс хочет сказать, начинается лишь с приводимого им примера. А именно, когда Jacques le bonhomme не может сдвинуться с места, когда даже такие слова, как «Некто» и «Нечто» не в состоянии пустить вплавь его севшую на мель ладью, тогда «Штирнер» призывает на помощь своего третьего раба, «Ты», который уже никогда его не подводит и на которого он может положиться в крайней нужде. Этот «Ты» — индивид, встречающийся нам но в первый раз, скромный и преданный раб, прошедший на наших глазах сквозь огонь и воду, работник в вертограде своего господина, не пугающийся ничего, — одним словом: *Шелига*[*]. Когда «Штирнер» испытывает наибольшие творческие потуги, он взывает: Шелига, помоги! — и верный Эккарт[53] Шелига тотчас подставляет плечо, чтобы вытащить завязший воз из грязи. Об отношении святого Макса к Шелиге нам потом ещё многое придётся сказать.

Речь идёт о духе, который создаёт *самого себя* из *ничего,* т. е. о *Ничто,* которое *из ничего* делает себя *духом.* Святой Макс извлекает отсюда сотворение шелиговского духа из Шелиги. И от кого же ещё, как не от Шелиги, мог бы «Штирнер» ждать, что он согласится на то, чтобы его указанным выше способом подсовывали под Ничто? Кому ещё мог бы импонировать такой фокус, как не Шелиге, который в высшей степени польщён уже тем, что ему вообще разрешается выступить в качестве действующего лица? Святой Макс должен был доказать не то, что данное «Ты», т. е. данный Шелига, становится мыслящим, говорящим, поющим лишь с того момента, когда он начинает мыслить, говорить, петь,—он должен был доказать, что *мыслитель как таковой* творит *себя из ничего,* когда начинает мыслить, *певец как таковой* творит *себя из ничего,* когда начинает петь, и т. д.; и даже не мыслитель и не певец, а *мысль и пение* как субъекты творят *себя из ничего,* когда начинают

[*] Ср. «Святое семейство, или Критика критической критики», где уже были воспеты прежние геройские подвиги этого божьего человека.

мыслить и петь. В остальном «Штирнер развивает лишь крайне простое размышление» и высказывает лишь ту «крайне популярную» мысль (ср. Виганд, стр. 156), что Шелига проявляет одно из своих свойств, когда он его проявляет. Правда, нет ничего «удивительного» в том, что святой Макс даже «подобные простые размышления» не может «развить» правильно, а высказывает их неправильно, дабы доказать таким путём ещё гораздо более неправильное положение с помощью самой что ни на есть неправильной логики.

Отнюдь неверно утверждение, будто я «из ничего» делаю, например, себя «говорящим». Ничто, лежащее здесь в основе, есть весьма многообразное Нечто, а именно: действительный индивид, его органы речи, определённая ступень физического развития, существующий язык и его диалекты, уши, способные слышать, и человеческое окружение, от которого можно что-либо услышать, и т. д. и т. д. Стало быть, при развитии какого-либо свойства что-то создаётся чем-то из чего-то, а вовсе не приходит, как в гегелевской «Логике»[54], от ничего через ничто к ничему.

Теперь, после того как у святого Макса под руками оказался его верный Шелига, всё опять идёт, как по маслу. Мы увидим, как он с помощью своего «Ты» снова превращает дух в юношу — точно так же, как раньше он превратил юношу в дух; мы найдём здесь всю историю о юноше, повторённой почти слово в слово, лишь с некоторыми маскирующими перестановками, — как уже, впрочем, и «невероятно великое царство духов» на стр. 37 было не чем иным, как «царством духа», основать и расширить которое — см. стр. 17 — являлось «целью» для духа юноши.

«*Так же, как* Ты, однако, отличаешь себя от мыслителя, певца, рассказчика, *так же* отличаешь Ты Себя и от духа, прекрасно чувствуя, что Ты ещё нечто другое, чем дух. Однако, *подобно тому как* мыслящее Я в энтузиазме мышления *легко* теряет слух и зрение, *так и* Тебя охватил энтузиазм духа, *и вот* Ты стремишься изо всех сил стать всецело духом и раствориться в духе. Дух — Твой идеал, нечто недостигнутое, потустороннее: духом называется Твой... бог, «бог есть дух»... Ты ополчаешься против самого себя, поскольку Ты не можешь избавиться от остатков недуховного. Вместо того чтобы сказать: Я — больше, чем дух. *Ты говоришь* с сокрушением: Я — меньше, чем дух, и я могу лишь мыслить дух, чистый дух или дух, который есть только дух, но не являюсь им, *а раз Я не являюсь этим духом, то им является кто-то Другой,* он существует как Другой, которого Я называю «богом»».

После того как выше мы долго занимались фокусом, как из Ничто сделать Нечто, теперь мы вдруг совершенно «естественно» приходим к индивиду, который есть ещё нечто другое, чем дух, следовательно есть Нечто, и хочет стать чистым духом,

т. е. Ничто. С этой гораздо более лёгкой проблемой (обратить нечто в ничто) перед нами тотчас же снова возникает вся история о юноше, который «ещё только должен искать совершенный дух», и нам стоит лишь снова вытащить на свет старые фразы со стр. 17—18, чтобы выйти из всех и всяческих затруднений. Особенно, когда имеешь такого послушного и доверчивого слугу, как Шелига, которому «Штирнер» может навязать представление, что *подобно тому как* он, «Штирнер», «в энтузиазме мышления *легко»* (!) «теряет слух и зрение», *так* и его, Шелигу, «охватил энтузиазм духа» и что он, Шелига, «стремится изо всех сил *стать* духом», вместо того чтобы приобрести дух, что значит — должен теперь играть роль юноши, представшего перед нами на стр. 18. Шелига верит этому и повинуется в страхе и трепете; он повинуется, когда святой Макс вещает ему громовым голосом: Дух есть Твой идеал — Твой бог. Ты делаешь всё, что я ни захочу: Ты — то «усердствуешь», то «говоришь», то *«можешь* себе вообразить» и т. д. Когда «Штирнер» навязывает ему мнение, что «чистый дух есть Другой, ибо он» (Шелига) *we* есть чистый дух», то ведь, право же, только Шелига в состоянии поверить этому и болтать вслед за ним слово с слово весь этот вздор. Впрочем, метод, с помощью которого Jacques le bonhomme сочиняет эту бессмыслицу, уже был подробно разобран нами, когда речь шла о юноше. Так как Ты отлично чувствуешь, что Ты не только математик, то Ты стремишься стать всецело математиком, раствориться в математике, математик — Твой идеал, математиком называется Твой... бог... ты говоришь с сокрушением: Я — меньше, чем математик, и математика как такового я могу себе только представить, а раз Я — не являюсь математиком, то им является Другой, он существует как Другой, которого Я называю «богом». Другой на месте Шелиги сказал бы — Араго.

«Теперь, наконец, после того» как мы доказали, что разбираемое положение «Штирнера» есть лишь повторение «юноши», «возможно высказать», что он «воистину искони не ставил себе иной задачи», как отождествить дух христианского аскетизма с духом вообще, а фривольное остроумие, например, XVIII века — отождествить с христианским скудоумием.

Стало быть, — вопреки утверждению Штирнера, — необходимость того, чтобы дух обитал в потусторонней обители, т. е. был богом, объясняется вовсе не «тем обстоятельством, что Я и дух являются различными именами для различных предметов, что Я не дух и дух не Я» (стр. 42). А объясняется это «энтузиазмом духа», без всяких оснований приписываемым Шелиге и превращающим его в аскета, т. е. в человека, который

желает стать богом (чистым духом) и ввиду невозможности стать им полагает бога вне себя. Но ведь речь шла о том, что дух сначала должен был создать *себя* из ничего, а потом создать *духов* из себя. Вместо этого Шелига производит теперь бога (единственный дух, который здесь встречается) не потому, что он, Шелига, есть *дух как таковой,* а потому, что он есть Шелига, т. е. несовершенный дух, недуховный дух, т. е. в то же время и не-дух. Но как возникает христианское представление о духе в виде бога, об этом святой Макс не говорит ни слова, хотя в настоящее время не такое уж это замысловатое дело. Чтобы объяснить это представление, он предполагает его уже существующим.

История о сотворении духа «воистину искони не ставит себе иной задачи», кроме вознесения штирнеровского желудка на небо.

«Именно потому, что мы не *дух,* который обитает в нас, — как раз поэтому мы должны были его	Именно потому, что мы не *желудок,* который обитает в нас, — как раз поэтому мы должны были его

поместить вне нас, он был. не Мы, и поэтому мы не могли мыслить его существующим иначе, как вне Нас, по ту сторону от Нас, в *потустороннем мире»* (стр. 43).

Речь шла о том, что дух должен сперва создать себя, а потом — из себя создать нечто иное, отличное от себя; вопрос заключался в том, что такое это иное. На этот вопрос не даётся ответа, но после вышеприведённых «различных превращений» и оборотов вопрос извращается, превратившись в следующий новый вопрос:

«Дух есть *нечто иное,* чем Я. Но чем же является это иное?» (стр. 45).

Значит, теперь спрашивается, чем отличается дух от Я, между тем как первоначальный вопрос гласил чем отличается дух, благодаря своему сотворению из ничего, от самого себя? И тут святой Макс заодно перескакивает в следующее «превращение».

B. Одержимые (Нечистая история духов)

Святой Макс, сам того не зная, до сих пор только и делал, что давал наставление к духовидению, поскольку он рассматривал древний и новый мир лишь как «призрачное тело духа», как призрачное явление, и видел в нём лишь борьбу духов. Теперь же он сознательно и ex professo* даёт наставление к созерцанию призраков.

* — по специальности; специально. *Ред.*

Наставление к духовидению. Прежде всего надо превратиться в круглого дурака, т. е. полагать себя в качестве Шелиги, а потом сказать самому себе то, что говорит святой Макс этому Шелиге: «Взгляни вокруг себя на мир и скажи сам, не взирает ли на тебя отовсюду какой-нибудь дух!» Если довести себя до того, чтобы вообразить нечто подобное, то духи уже «легко» придут сами собой, — в «цветке» увидишь только «творца», в горах — «дух возвышенности», в воде — «дух тоски» или тоску духа, будешь слышать, как «устами людей глаголят миллионы духов». Если дойти до этой ступени, если считать возможным вместе со Штирнером воскликнуть: *«Да,* весь мир кишит привидениями!» — то «не трудно будет дойти до того» (стр. 93), чтобы вслед за тем воскликнуть: «Только ли *внутри* мира? *Нет,* сам мир есть привидение» (да будет слово ваше да-да, нет-нет, а что сверх того, то от лукавого, а именно — логический переход), «он — странствующее призрачное тело духа, он — привидение». Затем спокойно «окинь взором то, что вблизи нас и вдали. Тебя окружает призрачный мир... Ты видишь духов». Если Ты обыкновенный человек, то можешь на этом успокоиться, но если Ты вздумаешь померяться с Шелигой, то Ты можешь заглянуть и в самого себя, и тогда «Ты не должен удивляться», если, при данных обстоятельствах и на этой высоте шелиговской сущности, Ты откроешь, что и «Твой дух — только привидение в Твоём теле», что Ты сам — призрак, «чающий спасения, т. е. дух». Тем самым Ты дошёл до того, что становишься способным видеть во «всех» людях «духов» и «призраков», — и тем самым духовидение «достигает своей конечной цели» (стр. 46, 47).

Основа этого наставления, только гораздо правильнее выраженная, находится у Гегеля, между прочим, в «Истории философии», III, стр. 124, 125.

Святой Макс обладает такой верой в своё собственное наставление, что в результате сам становится Шелигой и утверждает: «С тех пор как слово стало плотью, — мир *является* одухотворённым, заколдованным, привидением» (стр. 47). «Штирнер» «видит духов».

Святой Макс намеревается дать нам феноменологию христианского духа и но своему обыкновению выхватывает только одну сторону дела. Для христиан мир был не только *проникнут* духом, но в такой же мере и *отрешён* от духа, как это, например, совершенно правильно признаёт Гегель в только что названном месте, где он приводит в связь обе эти стороны; точно так же должен был бы поступить святой Макс, если бы он хотел рассуждать исторически. В противовес тому, что мир

в христианском сознании отрешается от духа, можно с одинаковым правом рассматривать Древних, «повсюду видевших богов», как одухотворителей мира, — воззрение, которое наш святой диалектик отвергает благосклонным указанием: «Ты, Человек нового времени, должен, мой милый, знать, что боги — это не духи» (стр. 47). Верующий Макс признаёт духом только *святой* дух.

Но даже если бы он и дал нам эту феноменологию (что, впрочем, излишне после Гегеля), то он всё же ничего бы нам не дал. Точка зрения, при которой удовлетворяются подобными историями о духах, сама ещё есть религиозная точка зрения, потому что, оставаясь на ней, успокаиваются на религии, понимают религию как causa sui* (ибо и «Самосознание» и «Человек» также ещё религиозны), — вместо того чтобы объяснить её из эмпирических условий и показать, каким образом определённые отношения промышленности и общения необходимо связаны с определённой формой общества и, тем самым, с определённой формой государства, а стало быть, и с определённой формой религиозного сознания. Если бы Штирнер пригляделся к действительной истории средних веков, то он мог бы понять, почему представление христиан о мире приняло в средние века именно эту форму и каким образом произошло, что оно впоследствии превратилось в иное представление; он мог бы понять, что у *«христианства как такового» нет никакой истории* и что все те различные формы, в которых оно воспринималось в различные времена, были не «самоопределениями» «религиозного духа» и «дальнейшим его развитием», а обусловливались причинами вполне эмпирическими, нисколько не зависящими от влияния религиозного духа.

Так как Штирнер «не идёт по струнке» (стр. 45), то прежде чем говорить более подробно о духовидении, следует уже здесь сказать, что различные «превращения» штирнеровских людей и их мира заключаются лишь в превращении всей мировой истории в плоть гегелевской философии — в призраки, которые только по видимости являются «инобытием» мыслей берлинского профессора. В «Феноменологии», этой гегелевской библии, в «Книге», индивиды сперва превращаются в «сознание», а мир — в «предмет», благодаря чему всё многообразие жизни и истории сводится к различному отношению «сознания» к «предмету». Это различное отношение сводится, в свою очередь, к трём кардинальным отношениям: 1) к отношению сознания к предмету как к истине, или к истине как к простому предмету (на-

* — причину самой себя. *Ред.*

пример, чувственное сознание, обожествление природы, ионийская философия, католицизм, авторитарное государство и т. д.); 2) к отношению сознания как *истинного* к предмету (рассудок, духовная религия, Сократ, протестантизм, французская революция); 3) к истинному отношению сознания к истине как к предмету или к предмету как к истине (логическое мышление, спекулятивная философия, дух как существующий для духа). Первое отношение понимается и у Гегеля как бог-отец, второе — как Христос, третье — как святой дух и т. д. Штирнер уже использовал эти превращения, говоря о ребёнке и юноше, о Древних и Новых, затем он повторяет их по поводу католицизма и протестантизма, негра и монгола и т. д., и этот ряд маскировок одной и той же мысли он легковерно считает тем миром, которому должен противопоставить себя, утвердив себя как «индивида во плоти».

Второе наставление к духовидению — о том, как превратить мир в призрак истины, а самого себя в личность, священную или призрачную. Разговор между святым Максом и Шелигой, слугой его (стр. 47, 48).

Святой Макс. «У Тебя есть дух, ибо у Тебя есть мысли. Что такое Твои мысли?»

Шелига. «Духовные сущности».

Святой Макс. «Значит, они не вещи?»

Шелига. «Нет, но они — дух вещей, главное во всех вещах, их сокровеннейшая сущность, их — идея».

Святой Макс. «Стало быть, то, что Ты мыслишь, не есть только Твоя мысль?»

Шелига. «Наоборот, это — самое действительное, подлинно истинное в мире; это сама истина; когда я воистину мыслю, я мыслю Истину. Я могу, правда, ошибиться насчёт истины и *не распознать ее,* но когда я воистину *познаю,* тогда предмет моего познания есть истина».

Святой Макс. «Итак, все твои помыслы, конечно, направлены неизменно на познание истины?»

Шелига. «Истина для меня священна... *Истину* я не могу упразднить; в истину я верую и потому я углубляюсь в неё; выше неё нет ничего, она вечна. Истина священна, вечна, она есть Священное, Вечное».

Святой Макс (возмущённо). «Но Ты-то, Ты, преисполнившись этой святыней, сам становишься священным!»

Итак, когда Шелига воистину познаёт какой-нибудь предмет, этот предмет перестаёт быть предметом и становится «истиной». Это — первое производство призраков в крупном масштабе. — Дело теперь уже не в познании предметов, а в познании истины; сперва Шелига воистину познаёт предметы, определяя это как истину познания, а эту истину познания он превращает в познание истины. Но после того, как Шелига позволяет грозному святому навязать себе истину в качестве призрака, его суровый господин пристаёт к нему с новым требованием — ответить

по совести, полон ли он «неизменно» тоски по истине, на что сбитый с толку Шелига несколько преждевременно выпаливает: «Истина для меня священна». Но он тотчас же замечает свою оплошность и старается искупить её, сконфуженно превращая предметы уже не в Истину как таковую, а в различные истины. Себя же самого он абстрагирует как истину этих истин, как «Истину», которую он, — после того, как *отличил* её от истин, поддающихся упразднению, — уже не может упразднить. Тем самым истина становится «вечной». Но не довольствуясь тем, что он прилагает к ней такие предикаты, как «священная, вечная», он превращает её в Священное и Вечное как субъект. После этого святой Макс может ему, конечно, разъяснить, что, «преисполнившись» Святым, он «сам становится священным» и «не должен удивляться», если теперь он в себе «не найдёт ничего, кроме привидения». Затем наш святой начинает проповедовать: «Вообще, святое создано не для твоих чувств», и весьма последовательно добавляет с помощью частицы «*и*»; «никогда не откроешь Ты, в качестве чувственного существа, его след», — ибо ведь чувственные предметы «все вышли» и их место заняла «Истина», «Священная истина», «Святое». «Но» — разумеется! — «оно существует для Твоей веры или, точнее, для Твоего духа» (для Твоего бездушия), «ибо оно ведь само есть *нечто* духовное» (per appositionem[*]), *«некий* дух» (per appos.), «это — *дух для духа».* Таково искусство превращать обыденный мир, «предметы», посредством арифметического ряда *приложений,* в «дух для духа». Здесь ещё мы можем только восхищаться этим диалектическим методом приложений, — ниже нам представится случай дойти до его основ и изложить его во всей его классичности.

Метод приложений может быть также перевёрнут — так, например, здесь, где «Святое», будучи уже порождено нами, не приобретает дальнейших приложений, а само превращается в приложение к новому определению; это — сочетание прогрессии с уравнением. Так, «оставшаяся» после некоторого диалектического процесса «мысль о чём-то Другом», чему «Я должен был служить больше, чем Себе» (per appos.), «что должно было быть для Меня важнее всего» (per appos.), «словом — Нечто, *в чём Мне следовало бы искать Моё истинное благо»* (наконец per appos. происходит возвращение к первому ряду), становится «Святым» (стр. 48). У нас здесь две прогрессии, которые приравниваются друг к другу и могут дать таким образом материал для множества различных уравнений. Но об этом после.

[*] — посредством приложения. *Ред.*

С помощью этого метода «Святое», которое мы знали до сих пор лишь как чисто теоретическую характеристику чисто теоретических отношений, приобрело также новый практический смысл как «нечто, в чём Мне следовало бы искать Моё истинное благо», что даёт возможность сделать Святое противоположностью эгоиста. Впрочем, едва ли стоит упоминать, что весь этот диалог с последующей проповедью есть не что иное, как новое повторение уже три-четыре раза встречавшейся истории о юноше.

Здесь, дойдя до «эгоиста», мы перережем у Штирнера «струнку» — потому что, во-первых, мы должны представить его конструкцию во всей её чистоте, без всяких вплетённых в неё интермеццо, а во-вторых, потому что эти Intermezzi (по аналогии с «*des* Lazaroni», — Виганд, стр. 159, должно быть: Lazzarone, — Санчо сказал бы Intermezzi's) всё равно встретятся нам в других местах книги, ибо Штирнер, вопреки его собственному требованию, отнюдь не склонен «постоянно вбирать себя в себя», а, наоборот, всё снова извергает себя самого из себя. Упомянем ещё только, что на поставленный на стр. 45 вопрос: что такое то нечто, которое отлично от нашего «Я» и является духом? — ответ дан теперь в том смысле, что это есть Святое, т. е. Чуждое нашему «Я», и что всё Чуждое нашему «Я» понимается впредь — в силу некоторых невысказанных приложений, приложений «в себе» — без дальнейших околичностей как дух. Дух, Святое, Чуждое суть тождественные представления, которым он объявляет войну, как это уже, почти слово в слово, было рассказано в самом начале, когда речь шла о юноше и муже. Мы, таким образом, не подвинулись ещё ни на шаг дальше по сравнению со стр. 20.

a. Привидение

Святой Макс начинает теперь всерьёз толковать о «духах», этих «детищах духа» (стр. 39), о всеобщей призрачности (стр. 47). По крайней мере, он так воображает. На самом же деле он только подсовывает новое название своему прежнему пониманию истории, согласно которому люди были с самого начала лишь представителями общих понятий. Эти общие понятия выступают здесь сперва в негроподобном состоянии, как объективные, имеющие для людей предметный характер, духи, и называются на этой ступени призраками или — *привидениями.* Главный призрак, это — конечно, сам «Человек», ибо, согласно предшествующему, люди существуют друг для друга лишь как представители Всеобщего, Сущности, Понятия, Священного, Чуждого,

Духа, т. е. лишь как призрачные существа, как призраки; и ещё потому, что — согласно «Феноменологии» Гегеля, стр. 255 и в других местах, — дух, поскольку он имеет для человека «форму вещности», предстоит как другой человек (см. ниже о «Человеке»).

Итак, здесь разверзаются небеса, и различные призраки проходят вереницей перед нами. Jacques le bonhomme забывает только, что он уже заставил пройти перед нами древнее и новое время как гигантские призраки и что по сравнению с этим все его невинные выдумки о боге и т. д. — сущая безделица.

Призрак № 1: *высшее существо,* бог (стр. 53). Как и следовало ожидать в соответствии с предшествующим, Jacques le bonhomme, сдвигающий своей верой все всемирно-исторические горы с их места, верит, что «люди в течение тысячелетий ставили себе *задачу»,* «мучились над ужасной невозможностью, нескончаемой работой Данаид» — они хотели «доказать бытие бога». Об этой невероятной вере мы не станем больше понапрасну тратить слов.

Призрак № 2: *Сущность.* То, что наш добрый малый говорит о сущности, ограничивается — за вычетом того, что списано им у Гегеля, — «пышными словами и жалкими мыслями» (стр. 53). Совершить «переход от» сущности «к» мировой сущности — «дело нетрудное», и эта мировая сущность есть, конечно,

Призрак № 3: *суетность мира.* Об этом ничего не скажешь, кроме того, что отсюда «легко» возникает

Призрак № 4: *добрые и злые сущности.* О них хотя и можно было бы кое-что сказать, но не говорится ничего — и тотчас же совершается переход к следующему

Призраку № 5, *к сущности и её царству.* Что сущность появляется здесь у нашего добросовестного автора во второй раз, это нас нисколько не должно удивлять, так как он отлично сознаёт свою «беспомощность» (Виганд, стр. 166) и поэтому всё повторяет по нескольку раз, чтобы не быть неверно понятым. Сущность сначала определяется здесь как обладательница «царства», а затем о ней говорится, что она есть «Сущность» (стр. 54), после чего она в мгновение ока превращается в

Призрак № 6: *«сущности».* Познавать и признавать их, и только их — это и есть религия. «Их (сущностей) царство есть — царство сущностей» (стр. 54). Тут внезапно появляется без всякого видимого повода

Призрак № 7, *богочеловек,* Христос. О нём Штирнер может сообщить, что он был *«наделён телом».* Если святой Макс не верит в Христа, то он верит, по крайней мере, в его «действитель-

ное тело». Христос принёс в историю, согласно мнению Штирнера, огромные бедствия, и наш сентиментальный святой рассказывает со слезами на глазах, «как самые сильные люди христовы мучились над тем, чтобы постичь Христа». И более того: «ещё не было призрака, который требовал бы большего душевного мученичества, и ни один шаман, доводящий себя до дикого беснования и раздирающих нервы судорог, не может претерпеть таких мук, какие претерпели христиане из-за этого непостижимейшего призрака». Святой Макс проливает чувствительную слезу над могилой жертв христовых и переходит затем к «сущности, наводящей ужас», к

Призраку № 8, *человеку.* Тут нашего бравого писателя охватывает сплошной «ужас» — «он страшится самого себя», он видит в каждом человеке «страшное привидение», «ужасное привидение», в котором что-то «бродит» (стр. 55, 56). Ему в высшей степени не по себе. Раскол между явлением и сущностью не даёт ему покоя. Он подобен Навалу, супругу Авигеи, о котором написано, что сущность его тоже была оторвана от его явления: «Был человек в Маоне, *а сущность его в Кармиле»* (Первая книга царств, 25, 2)*. Но в надлежащий момент, пока «душевно измученный» святой Макс ещё не успел пустить себе с отчаяния пулю в лоб, он внезапно вспоминает о Древних, которые «не наблюдали ничего подобного в своих рабах». Это приводит его к

Призраку № 9, *народному духу* (стр. 56), по поводу которого святой Макс, уже без всякого удержу, тоже предаётся «страшным» фантазиям, чтобы —

Призрак № 10 — превратить *«Всё»* в привидение и, наконец, там, где прекращается уже всякий счёт, свалить в одну кучу «святой дух», истину, право, закон, правое дело (о котором он всё ещё не может забыть) и полдюжины других совершенно чуждых друг другу вещей — свалить их в общий класс призраков.

Помимо этого во всей главе нет ничего примечательного, кроме того факта, что вера святого Макса сдвигает с места одну историческую гору. А именно, он полагает (стр. 56): «Всегда лишь во имя какого-нибудь высшего существа пользовался тот или другой человек поклонением, лишь в качестве призрака считался он освящённой, т. е.» *(то есть!)* «защищённой и признанной личностью». Если водворить эту гору, сдвинутую одной лишь верой, на её настоящее место, то «это будет гласить так»: Только во имя таких личностей, которые являются защищёнными,

* Игра слов: «Wesen» означает «сущность», а также «дело, промысел». *Ред.*

что значит: которые сами себя защищают, и привилегированными, что значит: которые сами для себя захватывают привилегии, — только во имя таких личностей пользовались поклонением высшие существа и освящались призраки. Святой Макс воображает, например, что в древности, когда каждый народ сплачивался воедино материальными отношениями и интересами, например враждой различных племён и т. д., когда из-за недостатка в производительных силах каждый должен был либо быть рабом, либо иметь рабов и т. д. и т. д., так что принадлежность к определённому народу была делом «самого естественного интереса» (Виганд, стр. 162), — что тогда понятие народа — или «народность» — впервые породило из себя эти интересы; он воображает также, что в новое время, когда свободная конкуренция и мировая торговля породили лицемерный, буржуазный космополитизм и понятие человека, — что тут, наоборот, позднейшая философская конструкция человека произвела названные отношения как свои «откровения» (стр. 51). Так же обстоит дело с религией, с царством сущностей, которое он считает единственным царством, но о сущности которого он ничего не знает, ибо иначе он должен был бы знать, что религия *как таковая* не имеет ни сущности, ни царства. В религии люди превращают свой эмпирический мир в некую лишь мыслимую, представляемую сущность, противостоящую им как нечто чуждое. Объясняется же это опять-таки не посредством выведения из каких-нибудь других понятий, из «Самосознания» и тому подобной чепухи, а из всего существующего доныне способа производства и общения, который так же не зависит от чистого понятия, как изобретение сельфактора и использование железных дорог не зависят от гегелевской философии. Если он уж хочет говорить о «сущности» религии, т. е. о материальной основе этой фантастической сущности, то он должен искать её не в. «сущности Человека» и не в предикатах бога, а лишь в материальном мире, который любая ступень развития религии застаёт уже существующим (ср. выше «Фейербах»).

Все «призраки», которые прошли здесь вереницей перед нами, были представлениями. Эти представления, — если отвлечься от их реальной основы (от которой Штирнер и без того отвлекается), — понятые как представления внутри сознания» как мысли в голове человека, перенесённые из своей предметности обратно в субъект, возведённые из субстанции в само-сознание, суть, *причуда* или *навязчивая идея.*

О происхождении истории призраков святого Макса смотри у Фейербаха в «Anekdota», II, стр. 66, где мы читаем[55]:

«Теология есть вера в *призраки.* Но у обыденной теологии призраки находятся в чувственном воображении, у спекулятивной же теологии — в нечувственной абстракции».

А так как святой Макс вместе со всеми новейшими критическими спекулятивными философами разделяет веру в то, что мысли, превращённые в нечто самодовлеющее, воплощённые мысли, призраки, властвовали и продолжают властвовать над миром, разделяет веру в то, что вся предшествующая история была будто бы историей теологии, — то ничего не стоило превратить историю в историю призраков. История призраков, которую преподнёс нам Санчо, покоится, таким образом, на традиционной вере спекулятивных философов в призраки.

b. Причуда

«Человек, в Твоей голове бродят привидения!.. Ты одержим навязчивой идеей!» — гремит святой Макс, обращаясь к своему рабу Шелиге. «Не думай, что я шучу», грозит он ему. Не смей думать, что выступающий с такой торжественностью «Макс Штирнер» способен шутить.

Этот божий человек опять нуждается в своём верном Шелиге, чтобы перейти от объекта к субъекту, от привидения к причуде.

Причуда — это иерархия в отдельном индивиде, господство мысли «в нём над ним». После того как мир предстал перед фантазирующим юношей (которого мы встретили уже на стр. 20) в качестве мира его «бредовых фантазий», в качестве мира призраков, — после этого «собственные порождения его головы», обретаясь в его голове, стали господствовать над ним. Мир его бредовых фантазий — в этом состоит сделанный им шаг вперёд — существует теперь как мир его вконец расстроенной головы. Святой Макс, — сей муж, перед которым «мир людей нового времени» предстаёт в виде фантазирующего юноши, — по необходимости должен заявить, что «чуть ли не всё человечество состоит из настоящих безумцев, обитателей сумасшедшего дома» (стр. 57).

Причуда, открываемая святым Максом в головах людей, есть лишь его собственная причуда, — причуда «святого», который созерцает мир sub specie aeterni* и принимает лицемерные фразы людей, равно как и их иллюзии, за действительные мотивы их поступков; поэтому-то наш наивный, верующий муж и высказывает так уверенно своё великое положение: «Почти весь человеческий мир тяготеет к высшему» (стр. 57).

* — под углом зрения вечного. *Ред.*

«Причуда» есть «навязчивая идея», т. е. «идея, подчинившая себе человека», или, — как это затем говорится более популярно, — всевозможные нелепости, которые люди *«вбили себе в голову».* С игривой лёгкостью приходит святой Макс к заключению, что всё, что подчинило себе людей, — например, необходимость производить, чтобы иметь возможность жить, и зависящие от этого отношения, — представляет собой подобную «нелепость» или *«навязчивую идею».* Так как детский мир есть единственный «мир вещей», как мы узнали из мифа о «Жизни Человека», то, значит, всё, что не существует «для ребёнка» (а порой и для животного), есть, во всяком случае, «идея» и, «легко возможно», есть даже «навязчивая идея». От юноши и от ребёнка мы избавимся ещё не так-то скоро.

Глава о причуде имеет целью лишь констатировать категорию причуды в истории «Человека». Сама борьба с причудой ведётся на протяжении всей «Книги» и особенно во второй её части. Мы можем поэтому ограничиться здесь двумя-тремя примерами причуды.

На стр. 59 Jacques le bonhomme полагает, что «наши газеты переполнены политикой, потому что они одержимы иллюзией, будто человек создан для того, чтобы стать zoon politikon*». Итак, согласно Jacques le bonhomme, политикой занимаются потому, что ею переполнены наши газеты! Если бы какой-нибудь отец церкви заглянул в биржевые отчёты наших газет, он не мог бы судить иначе, чем святой Макс, и непременно заявил бы: эти газеты переполнены биржевыми отчётами потому, что они одержимы иллюзией, будто человек создан для того, чтобы заниматься фондовыми спекуляциями. Значит не газеты одержимы причудой, а сама причуда имеет своим проявлением «Штирнера».

Запрет кровосмешения и установление моногамии выводятся Штирнером из «Святого», «они — воплощения Святого». Если у персов кровосмешение не запрещено, а у турок существует институт полигамии, то значит там кровосмешение и полигамия являются воплощениями «Святого». Между двумя этими «святынями» нельзя будет усмотреть иного различия кроме того, что персы и турки «вбили себе в голову» другой вздор, чем христианско-германские народы. — Такова уж его, достойная отца церкви, манера «заблаговременно избавляться» от истории. — Jacques le bonhomme настолько далёк от какого-либо понятия о действительных, материалистических причинах запрета полигамии и кровосмешения при определённых социальных условиях, что он считает этот запрет только догматом веры

* — общественным животным. *Ред.*

и вместе со всяким обывателем воображает, что когда за подобные преступления сажают человека в тюрьму, то это означает, что «чистота нравов» сажает его в «заведение для исправления нравов» (стр. 60), — как и вообще тюрьмы представляются ему заведениями для исправления нравов; в данном отношении он стоит ниже образованного буржуа, который лучше понимает, в чём тут дело, — ср. литературу о местах заключения. «Темницы» «Штирнера», это — тривиальнейшие иллюзии берлинского бюргера, которые для него, однако, едва ли заслуживают названия «заведений для исправления нравов».

После того как Штирнер открыл при помощи «эпизодически вставленного» «исторического размышления», что «человек в целом, со всеми его способностями, должен был, в конце концов, оказаться религиозным» (стр. 64), «после этого в самом деле» «не удивительно», — «ибо мы теперь стали так насквозь религиозны», — «что» *присяга,* «которая даётся *присяжными,* присуждает нас к смерти и что полицейский, как добрый христианин, упрятывает нас в кутузку посредством *«служебной присяги»».* Когда жандарм задерживает его за курение в Тиргартене[56], то выбивает у него сигару изо рта не жандарм, получающий за это жалование от королевско-прусского правительства и участвующий в доходах от штрафных денег, а выбивает сигару «служебная присяга». И точно так же сила буржуа в суде присяжных, — вследствие ханжеского облика, который принимают здесь эти amis du commerce[*], — превращается для Штирнера в силу клятвы, присяги, в *«Святое».* «Истинно, истинно говорю вам: и в Израиле не нашёл я такой веры» (Евангелие от Матфея, 8, 10).

«У довольно многих мысль превращается в правило, так что не Они владеют правилом, а, наоборот, оно ими владеет, и вместе с правилом они снова обретают твёрдую позицию». Но «это зависит не от желающего и не от подвизающегося, а от бога милующего» (Послание к римлянам, 9, 16). Поэтому святой Макс, сам задетый за живое, на той же странице преподаёт нам ряд правил, а именно: во-первых, *основное* правило — никаких правил; засим, во-вторых, правило — не иметь никакой твёрдой позиции; в-третьих, правило: «Хотя мы и *должны* обладать духом, но дух не *должен* обладать нами», и, в-четвёртых, правило о том, что следует внимать также и голосу своей плоти, «ибо, только внимая голосу своей плоти, человек разумеет себя вполне, а только разумея *себя* вполне, он становится разумеющим или разумным».

[*] — друзья торговли. *Ред.*

C. Нечисто-нечистая история духов

a. Негры и монголы

Мы возвращаемся теперь к началу «единственной» исторической конструкции и системы наречений. Ребёнок становится негром, юноша — монголом. Смотри «Экономию Ветхого завета».

«Историческое размышление о Нашем монгольстве, которое я здесь эпизодически вставлю, я предлагаю без всякого притязания на основательность или хотя бы только на достоверность, а исключительно потому, что оно может, как мне кажется, способствовать разъяснению остального» (стр. 87).

Святой Макс пытается «растолковать» себе свои фразы о ребёнке и юноше, давая им мирообъемлющие имена, а эти мирообъемлющие имена он старается «растолковать», подставляя под них свои фразы о ребёнке и юноше. *«Негроподобие* представляет *древность,* зависимость от *вещей» (ребёнок); «монголоподобие* — период зависимости от *мыслей, христианскую* эпоху» *(юноша).* (Ср. «Экономию Ветхого завета».) «Для будущего предназначены слова: Я — собственник *мира вещей* и Я же собственник *мира мыслей»* (стр. 87, 88). Это «будущее» уже осуществилось однажды, на стр. 20, в связи с рассуждениями о *муже,* и оно совершится ниже ещё раз, начиная со стр. 226.

Первое «историческое размышление, не претендующее на основательность или хотя бы только на достоверность»: так как Египет — страна в Африке, где живут негры, то, стало быть, «к негритянской эре» «относятся» (стр. 88) никогда не существопавшие «походы Сезостриса» и «значение Египта» (значение, какое он имел также и при Птолемеях, экспедиция Наполеона в Египет, Мухаммед-Али, восточный вопрос, брошюры Дювержье де Оранна и т. д.) и «значение северной Африки вообще» (стало быть, значение Карфагена, поход Ганнибала на Рим, а также, «легко возможно», значение Сиракуз и Испании, вандалы, Тертуллиан, мавры, Аль-Хусейн-Абу-Али-Бен-Абдаллах-Ибн-Сина, пиратские государства, французы в Алжире, Абд-эль-Кадир, Pére* Анфантен и четыре новых жабы в «Charivari») (стр. 88). Итак, Штирнер растолковывает здесь походы Сезостриса; и т. д. тем, что переносит их в негритянскую эру, а негритянскую эру он растолковывает «эпизодически вставляя», сё в качестве исторической иллюстрации к своим единственным мыслям «о Наших детских годах».

* — Отец. *Ред.*

Второе «историческое размышление»: «К монголоидной эре относятся походы гуннов и монголов, вплоть до русских» (и Wasserpolacken[57]), причём походы гуннов и монголов, вместе с русскими, опять-таки «растолковываются» указанием на то, что они относятся к «монголоидной эре», а «монголоидная эра» — указанием на то, что это есть эра уже встречавшейся нам фразы, — в связи с образом *юноши,* — о «зависимости от мыслей».

Третье «историческое размышление».

В монголоидную эру «ценность моего Я никак не может признаваться высокой — и это потому, что *твёрдый* алмаз *Не-Я* стоит слишком высоко в цене, потому что он ещё слишком твёрд и непреодолим, чтобы Я могло поглотить и впитать его. Здесь люди только ползают с необычайной суетливостью по этому неподвижному миру, по этой субстанции, как мелкие паразиты по телу, соками которого они питаются, не будучи, однако, в состоянии его пожрать. Это — суетливость насекомых, деловитость монголов. У китайцев всё *ведь* остаётся по-старому и т. д. ... *Поэтому»* (потому что у китайцев всё остаётся по-старому) «в нашу монгольскую эру всякое изменение является только реформаторским, исправляющим, а не разрушительным, не истребляющим или уничтожающим. Субстанция, объект остаётся. Вся наша деловитость — лишь муравьиная возня и блошиные прыжки... жонглёрство на канате объективного» и т. д. (стр. 88. Ср. Гегель, «Философия истории», стр. 113, 118, 119 (неразмягчённая субстанция), 140 и т. д., где Китай понимается как «субстанциальность»).

Итак, мы узнаём здесь, что в *истинном,* кавказском веке люди будут руководствоваться тем правилом, что землю, «субстанцию», «объект», «неподвижное» нужно проглотить, «пожрать», «уничтожить», «поглотить», «разрушить», а заодно с землёй — и неотделимую от неё солнечную систему. Миропоглощающий «Штирнер» познакомил нас на стр. 36 с «реформаторской, или исправляющей, деятельностью» монголов в форме планов юноши и христианина о «спасении и *и с правлении* мира». Мы, таким образом, всё ещё не подвинулись вперёд ни на шаг. Характерно для всего «единственного» понимания истории то, Что высшая ступень этой монгольской деятельности удостаивается названия *«научной»,* откуда уже сейчас можно сделать тот вывод, который святой Макс сообщает нам позже, а именно: что завершением монгольского неба является гегелевское царство духов.

Четвёртое «историческое размышление». Мир, по которому ползают монголы, превращается теперь с помощью «блошиного прыжка» в «позитивное», это последнее — в «законоположение», а законоположение переходит, с помощью одного абзаца на стр. 89, в «нравственность». «Нравственность является в своей первой форме в виде привычки» — она выступает, значит, в качестве *лица;* но тут же она превращается в *пространство:* «Действовать согласно нравам и привычкам своей

страны — означает *здесь»* (т. е. в области нравственности) «быть нравственным». «Поэтому» (потому что это происходит в области нравственности как привычки) *«чистое, нравственное поведение в наиболее неподдельном виде* осуществляется в ... *Китае!»*

Святому Максу не везёт по части примеров. На стр. 116 он подсовывает таким же манером североамериканцам «религию добропорядочности». Два самых плутоватых народа на земле, патриархальных обманщиков — китайцев и цивилизованных обманщиков — янки, он считает «чистосердечными», «нравственными» и «добропорядочными». Если бы он заглянул в свою шпаргалку, то он мог бы найти, что на стр. 81 «Философии истории» североамериканцы, а на стр. 130 — китайцы классифицируются как обманщики.

«Некто», этот неизменный друг нашего святого простака, помогает ему теперь перейти к *нововведению,* а от последнего словечко «*и*» приводит его обратно к *привычке, —* и вот уже сфабрикован материал для

Пятого исторического размышления, в котором содержится один из главных козырей. «Не подлежит, в самом деле, сомнению, что при помощи привычки человек ограждает себя от вторжения вещей, от мира» — например, от голода;

«*и*» — как отсюда совершенно естественно вытекает —

«основывает свой собственный мир», как раз в данный момент нужный «Штирнеру»,

«*в котором он только и чувствует себя в родной стихии и как дома», — «только»,* после того как он лишь благодаря «привычке» почувствовал себя «как дома» в существующем «мире»;

«*т. е. строит себе небо», —* потому что Китай называется Небесной империей;

«ведь небо не имеет никакого другого смысла кроме того, что оно есть настоящая родина человека» — между тем как на самом деле его смысл в том, что настоящая родина человека представляется ему не настоящей;

«где уже ничто чуждое не располагает им», — т. е. где нечто собственное располагает им как нечто Чуждое и т. д. в этом роде — всё та же старая песенка. «Вернее», выражаясь словечком святого Бруно, или «легко возможно», выражаясь словами святого Макса, это предложение должно было бы гласить так:

Штирнеровское положение без притязания на основательность или хотя бы только на достоверность.

«Не подлежит, в самом дело, никакому сомнению, что при по-

Очищенное положение.

«Не подлежит, в самом дело, никакому сомнению», что, так как Китай называется Небесной империей, так как «Штирнер» говорит

мощи привычки человек ограждает себя от вторжения вещей, от мира, и основывает свой собственный мир, в котором он только и чувствует себя в родной стихии и как дома, т. е. строит себе *небо.* Ведь «небо» не имеет никакого другого смысла кроме того, что оно есть настоящая родина человека, где уже ничто Чуждое не располагает им и не властвует над ним, никакое влияние земного уже не отчуждает его от самого себя, словом — где отброшены шлаки земного и борьба с миром нашла спой конец, так что человеку уже ни в чём не отказано» (стр. 89).

как раз о Китае и так как он «привык» при помощи невежества «ограждать себя от вторжения вещей, от мира, и основывать свой собственный мир, в котором он только и чувствует себя в родной стихии и как дома», — что ввиду этого он «строит» себе из Небесной китайской империи «небо». «Ведь» вторжение мира, вещей, «не имеет никакого другого смысла кроме того», что мир, вещи — «это настоящий» ад Единственного, «в котором» всё «располагает им и властвует над ним» как нечто «Чуждое», но который он умеет превратить в своё «небо» тем путём, что «отчуждается» от всякого «влияния земных», исторических фактов и связей и таким образом уже не чуждается их; «словом», речь идёт о той области, «где отброшены шлаки земного», исторического, и где Штирнер уже не «находит» «в конце» «мира» никакой «борьбы», — и этим, конечно, сказано всё.

Шестое «историческое размышление». На стр. 90 Штирнер воображает, что

«в Китае *всё предусмотрено;* что бы ни случилось, китаец *всегда знает,* как ему надобно вести себя, и ему незачем сообразоваться ещё с *обстоятельствами, никакой непредвиденный случай* не низвергнет его с небес его покоя».

Не низвергнет и английская бомбардировка — китаец в точности знал, «как ему надобно вести себя», особенно по отношению к незнакомым ему пароходам и шрапнельным снарядам[58].

Святой Макс извлёк это из гегелевской «Философии истории», стр. 118 и 127, причём, однако, ему пришлось прибавить от себя кое-что Единственное, дабы изготовить своё вышеприведённое размышление.

«Таким образом», продолжает святой Макс, «на первую ступень лестницы образования *человечество* восходит при помощи привычки, *и так как оно представляет себе,* что, добравшись до культуры, оно вскарабкалось на небо, в царство культуры, или второй природы, *то* оно *действительно* восходит на первую ступень небесной лестницы» (стр. 90)

«Таким образом», т. е. потому, что Гегель начинает историю с Китая и что «китаец никогда не выходит из себя», «Штирнер» превращает человечество в некое лицо, которое «восходит на первую ступень лестницы культуры» и к тому же «при помощи

привычки», ибо Китай не имеет для Штирнера никакого другого значения кроме того, что в нём олицетворилась «привычка». Теперь нашему ратоборцу, идущему в бой против Святого, остаётся ещё только превратить «лестницу» в «небесную лестницу», — и это потому, что Китай называется также ещё и *Небесной* империей. «Так как человечество представляет себе» («откуда только» Штирнеру «так хорошо известно, что» представляет себе человечество, см. Виганд, стр. 189), — это-то как раз и надо было Штирнеру доказать, — что оно, во-первых, превращает «культуру» в «небо культуры», а во-вторых, «небо культуры» в «культуру неба» — (мнимое представление человечества, которое выступает на стр. 91 в качестве представления Штирнера и благодаря этому получает подобающее ему выражение), — «то оно *действительно* восходит на первую ступень небесной лестницы». Так как оно *представляет* себе, что восходит на первую ступень небесной лестницы ... то ... оно восходит на неё *действительно! «Так как»* «юноша» «представляет себе», что становится чистым духом, то он действительно становится им! Смотри рассуждения о «юноше» и «христианине», о переходе из мира вещей в мир духа, где уже дана простая формула для этой небесной лестницы «единственной» мысли.

Седьмое историческое размышление. Стр. 90. «Если монгольство» (оно следует непосредственно после небесной лестницы, с помощью которой «Штирнер» обнаружил, посредством мнимого представления человечества, некую духовную сущность), «если монгольство установило бытие духовных сущностей» (вернее — если «Штирнер» установил своё фантастическое представление о духовной сущности монголов), «*то* кавказцы тысячелетиями боролись с этими духовными сущностями, стремясь постигнуть их до основания». (Юноша, который становится мужем и стремится «проникнуть в область, лежащую за пределами мыслей»; христианин, который «неизменно исполнен желания» «изведать глубины божества».) Так как китайцы констатировали бытие бог весть каких духовных сущностей («Штирнер» не констатирует, кроме своей небесной лестницы, ни одной такой сущности). — то кавказцам приходится тысячелетиями возиться с «этими» китайскими «духовными сущностями»; более того, двумя строками ниже Штирнер констатирует, что они действительно «штурмовали *монгольское* небо, тиэн», и затем продолжает: «Когда же сокрушат они это небо, когда же станут, наконец, *действительными кавказцами* и *обретут самих себя?»* Здесь отрицательное единство, уже выступавшее прежде в образе мужа, появляется в виде «действительного кавказцам,

т. е. не негроподобного, не монгольского, а *кавказского кавказца.* Этот последний отрывается таким образом как понятие, как сущность, от действительных кавказцев, противопоставляется им как «идеал кавказца», как «призвание», в котором они должны «обрести самих себя», противопоставляется как «предназначение», «задача», как «Святое», как «святой» кавказец, «совершенный» кавказец, «который и есть» кавказец «в небе — есть бог».

«Упорной борьбой монгольской расы люди *построили* нёбо» — так полагает «Штирнер» на стр. 91, позабыв, что действительные монголы занимаются гораздо больше баранами, чем небесами*, — «когда пришли люди кавказского племени и ... пока они *имеют* дело с небом... *взялись* за штурм этого неба». *Построили* небо, когда... пока они *имеют* дело... *взялись.* Непритязательное «историческое размышление» выражается здесь в consecutio temporum**, которая тоже не «притязает» на классичность «или хотя бы только» на грамматическую правильность; конструкции истории соответствует конструкция фраз; «этим ограничиваются» «притязания» «Штирнера» и «тем самым достигают своей конечной цели».

Восьмое историческое размышление, размышление размышлений, альфа и омега всей штирнеровской истории, состоит в следующем: Jacques le bonhomme видит во всём происходившем до сих пор движении народов, как мы это проследили у него с самого начала, одну только смену небес (стр. 91), что можно выразить и так: сменявшие друг друга до настоящего времени поколения кавказской расы только и делали, что боролись с понятием нравственности (стр. 92), и «этим ограничивается всё их дело» (стр. 91). Если бы они выбили из головы эту злосчастную нравственность, это привидение, они до чего-нибудь да дошли бы; а так — они не достигли ничего, ровно ничего, и святой Макс в наказание заставляет их, как школьников, зазубривать свой урок. Этому его воззрению на историю вполне соответствует то, что в заключение (стр. 92) он вызывает тень спекулятивной философии, дабы «в ней это небесное царство, царство духов и призраков, обрело свой надлежащий порядок», и что в последующем спекулятивная философия понимается как само «царство духов в его завершении».

Почему всякий, кто понимает историю в гегелевском духе, должен под конец прийти, как к результату всей предшествовавшей истории, к царству духов, которое в спекулятивной

* — Игра слов: «Hammel»— «баран», «Himmel» — «небо». *Ред.*
** — последовательности времен. *Ред.*

философии находит своё завершение и упорядочение, — очень простую разгадку этой тайны «Штирнер» мог бы найти у самого Гегеля. Чтобы прийти к этому результату, «нужно понятие духа положить в основу и *затем* показать, что история есть процесс самого духа» («История философии», III, стр. 91). После того как «понятие духа» уже подсунуто истории в качестве её основы, весьма легко, конечно, «показать», что оно всюду обнаруживается, и затем предоставить этому процессу «обрести свой надлежащий порядок».

Предоставив всему «обрести свой надлежащий порядок», святой Макс может теперь в восторге воскликнуть: «Стремиться завоевать свободу для духа — это есть монгольство» и т. д. (ср. стр. 17: «Извлечь на свет чистую мысль и т. д. — ото составляет радость юноши» и т. д.). Он может далее лицемерно заявить: *«Поэтому бросается в глаза,* что монгольство... представляет не-чувственность и не-естественность» и т. д., — между тем как он должен был бы сказать: бросается в глаза, что монгол есть только переряженный юноша, который, будучи отрицанием мира вещей, может быть назван также «не-естественностью», «не-чувственностью» и т. д.

Мы опять достигли той точки, на которой «юноша» может перейти в «мужа». «Но кто превратит Дух в его Ничто? *Тот,* кто с помощью духа показал, что природа ничтожна, конечна, преходяща» (т. е. представил её себе таковой, а это сделал, согласно стр. 16 и сл., юноша, потом христианин, потом монгол, потом монголоподобный кавказец, а собственно говоря только идеализм), — «тот один лишь может низвести» (именно, в своём воображении) «на ту же ступень ничтожества и дух» (значит, христианин и т. д.? Нет, восклицает «Штирнер», прибегая здесь к такой же передержке, как на стр. 19—20 в случае с мужем). «Я могу это сделать, каждый из Вас это может, кто действует и творит как неограниченное Я» (в своём воображении), «словом, это может сделать — *эгоист»* (стр. 93), т. е. муж, кавказский кавказец, который есть, таким образом, совершенный христианин, истинный христианин, святой, *воплощение* Святого.

Прежде чем перейти к дальнейшему наречению именами, мы тоже «вставим» «в этом месте» «историческое размышление» о происхождении штирнеровского «исторического размышления о нашем монгольстве», причём наше размышление отличается, однако, от штирнеровского тем, что оно определённо «притязает на основательность и достоверность». Всё его историческое размышление, как и его соображения о «Древних», сшито из обрывков мыслей Гегеля.

Негроподобие он представляет себе в виде «ребёнка» — потому, что у Гегеля в «Философии истории», стр. 89, говорится:

«Африка — *страна детства* истории». «При определении африканского» (негритянского) «духа мы должны совершенно отказаться от *категории всеобщности»* (стр. 90), — т. е. у ребёнка или негра хотя и есть мысли, но он ещё не знает мысль *как таковую.* «У негров сознание ещё не дошло до прочной объективности — как например *бог, закон,* в которых человек мог бы *созерцать свою сущность»...* «благодаря чему совершенно отсутствует знание об *абсолютной сущности.* Негр представляет собой *естественного человека* во всей его необузданности» (стр. 90). «Хотя они и должны сознавать свою зависимость от природного» (от вещей, как говорит «Штирнер»), «однако это всё же не приводит их к сознанию чего-то высшего» (стр. 91).

Тут мы вновь находим все штирнеровские определения ребёнка и негра — зависимость от вещей, независимость от мыслей и в особенности независимость от «Мысли», от «Сущности», от «абсолютной» (святой) «сущности» и т. д.

Монголов, и в частности китайцев, он нашёл у Гегеля в качестве начала истории, а так как и для Гегеля история есть история духов (только не так по-ребячески, как у «Штирнера»), то само собой разумеется, что монголы внесли дух в историю и являются исконными представителями всего «Святого». В частности, на стр. 110 Гегель характеризует *«монгольское* царство» (далай-ламы) как *«священническое»,* как «царство теократического господства», как «духовное, религиозное царство» — в противоположность мирской империи китайцев. «Штирнер» должен был, конечно, отождествить Китай с монголами. На стр. 140 у Гегеля встречается даже *«монгольский принцип»,* из которого «Штирнер» сфабриковал понятие *«монгольства».* Впрочем, если он уж хотел свести монголов к категории «идеализма», то он мог бы «найти» в культе далай-ламы и в буддизме совсем иные «духовные сущности», чем его шаткая «небесная лестница». Но он не удосужился даже как следует просмотреть гегелевскую «Философию истории». Особенность и единственность штирнеровского отношения к истории состоит в том, что эгоист превращается в «беспомощного» копировщика Гегеля.

b. Католицизм и протестантизм
(Ср. «Экономию Ветхого завета»)

То, что мы здесь называем католицизмом, «Штирнер» называет «средневековьем»; но так как он смешивает (как и «во всём») религиозную сущность средневековья, религию средних веков с действительным, мирским средневековьем в его плоти и крови, то мы предпочитаем сразу же назвать предмет его настоящим именем.

«Средневековье» было *«долгим историческим периодом,* когда довольствовались иллюзией обладания истиной» (ничего больше тогда люди не желали и ничего больше не делали), «не задумываясь серьёзно над тем, не должно ли самому быть истинным, чтобы обладать истиной»... «В средние века *люди»* (значит, в течение всего средневековья) «умерщвляли *свою плоть,* чтобы приобрести способность воспринять в себя Святое» (стр. 108).

Гегель определяет отношение к божественному в католической церкви таким образом, что в ней

«относятся к абсолютному как к чисто внешней вещи» (христианство в форме внешнего бытия) («История философии», III, стр. 148 и в других местах). Индивид должен, правда, очиститься, чтобы воспринять в себя истину, но «и это осуществляется внешним способом, посредством выкупов, постов, самобичеваний, хождений по святым местам, паломничества» (стр. 140, там *же).*

Этот переход «Штирнер» делает посредством следующей фразы:

«Как, *впрочем,* напрягают *и* свой глаз, чтобы увидеть отдалённый предмет... так умерщвляли свою плоть и т. д.»

Поскольку у «Штирнера» средневековье отождествляется с католицизмом, оно, естественно, и заканчивается *Лютером.* Стр. 108. В Лютере же всё сводится к следующему определению, уже встретившемуся нам в рассуждении о юноше, в беседе с Шелигой и в других местах:

«Человек должен, если он хочет постичь *истину, сделаться столь же истинным,* как сама истина. Только тот, кто уже обладает истиной в форме *веры,* может приобщиться к ней».

Гегель говорит по поводу лютеранства:

«Истина евангелия существует только в *истинном отношении* к нему... Существенное отношение духа существует только для духа... Стало быть, *отношение* духа к этому содержанию таково, что хотя содержание, и существенно, но столь же существенно и то, что святой и освящающий дух стоит в отношении к этому содержанию» («История философии», III, стр. 234). «В этом и состоит лютерова вера: требуется, чтобы он» (т. е. человек) *«верил,* и *только эта его вера может иметь истинное значение»* (там же, стр. 230). «Лютер... утверждает, что божественное лишь постольку божественно, поскольку оно восприемлется в этой субъективной духовности *веры»* (там же, стр..138). «Учение» (католической) «церкви есть истина как *наличная истина»* («Философия религии»[59], II, стр. 331).

«Штирнер» продолжает:

«Таким образом, вместе с Лютером открывается познание, что истина, будучи мыслью, существует только для мыслящего человека, а это значит, что человек должен стать на совершенно иную точку зрения, основанную на вере» (per appos.[*]), «научную, или точку зрения мышления по отношению к своему предмету, к мысли» (стр. 110).

[*] — посредством приложения. *Ред.*

Кроме повторения, которое «Штирнер» опять здесь «вставляет», заслуживает внимания только переход от веры к мышлению. У Гегеля этот переход сделан следующим образом:

«Но этот дух» (т. о. святой и освящающий дух) «есть, во-вторых, по существу и мыслящий дух. Мышление как таковое тоже должно получить в нём своё развитие» и т. д. (стр. 234).

«Штирнер» продолжает:

«Эта мысль» («что Я — *дух,* только дух») «проходит через всю историю реформации вплоть до сегодняшнего дня» (стр. 111).

Для «Штирнера», начиная с XVI века, не существует иной истории, кроме истории реформации, — да и последняя лишь в том понимании, в каком она даётся у Гегеля.

Святой Макс снова показал свою безмерную веру. Он опять принял за истину, от слова до слова, все иллюзии немецкой спекулятивной философии, более того — он сделал их ещё более спекулятивными, ещё более абстрактными. Для него существует только история религии и философии, — да и она существует для него только через посредство Гегеля, который постепенно сделался всеобщей шпаргалкой, справочным словарём всех новейших немецких спекулянтов принципами и фабрикантов систем.

Католицизм = отношение к истине как к вещи, ребёнок, негр, «Древний».

Протестантизм = отношение к истине в духе, юноша, монгол, «Новый».

Вся эта конструкция оказалась излишней, потому что всё это уже имелось налицо в главе о «духе».

Согласно намёкам, содержащимся уже в «Экономии Ветхого завета», внутри протестантизма можно опять представить ребёнка и юношу в новых «превращениях», что «Штирнер» и делает на стр. 112, где он трактует английскую эмпирическую философию как ребёнка, в противоположность немецкой спекулятивной философии, трактуемой в качестве юноши. Здесь он снова списывает у *Гегеля,* который тут, как и вообще, очень часто фигурирует в «Книге» в виде *безличного оборота [Man]*.

«Бэкона изгнали» — т. е. Гегель изгнал — «из царства философов». «И действительно, то, что называют английской философией, не пошло, повидимому, дальше открытий, сделанных так называемыми ясными головами вроде Бэкона и Юма» (стр. 112).

У Гегеля это выражено так:

«Бэкон — в самом деле настоящий вождь и представитель того, что в Англии называется философией и дальше чего англичане пока ещё так и не пошли» («История философии», III, стр. 254).

Те, кого «Штирнер» называет «ясными головами», Гегель называет (там же, стр. 255) «образованными светскими людьми», — у святого Макса эти последние превращаются даже один раз в «наивность детской души», ибо английские философы должны представлять *ребёнка.* На том же ребяческом основании Бэкон не должен был «интересоваться теологическими вопросами и главными положениями», что бы ни говорилось в его сочинениях (особенно в книгах «О приращении наук», «Новый Органон» и в «Опытах»[60]). Наоборот, «немецкая мысль... видит... жизнь лишь в самом познании» (стр. 112), ибо она есть *юноша.* Ecce iterum Crispinus![61]

Каким образом Штирнер превращает Картезия в немецкого философа, читатель может сам справиться в «Книге» на стр. 112.

D. Иерархия

В предыдущем изложении Jacques le bonhomme рассматривает историю лишь как продукт абстрактных мыслей — или, вернее, как продукт своих представлений об абстрактных мыслях, — рассматривает её как подвластную этим представлениям, которые все в конечном счёте растворяются в «Святом». Это господство «Святого», мысли, гегелевской абсолютной идеи над эмпирическим миром он изображает далее как существующее в настоящем историческое отношение, как господство святых идеологов над непосвящённым миром, — как *иерархию,* В этой иерархии то, что прежде преподносилось одно *после* другого, существует одно *рядом* с другим, так что одна из двух таких сосуществующих форм развития господствует над другой. Таким образом, юноша господствует над ребёнком, монгол над негром, Новый над Древним, самоотверженный эгоист (citoyen) над эгоистом в обыкновенном смысле слова (bourgeois) и т. д. — смотри «Экономию Ветхого завета». «Уничтожение» «мира вещей», осуществляемое «миром духа», выступает здесь как «господство» «мира мыслей» над «миром вещей». Вполне естественно, что господство, которое с самого начала принадлежало в истории «миру мыслей», изображается в конце её и как действительное, фактически существующее господство мыслящих — и, как мы увидим в конечном счёте, как господство спекулятивных философов, — над миром вещей, так что святому Максу остаётся затем ещё только вступить в борьбу с мыслями и представлениями идеологов и одолеть их, чтобы сделаться «собственником мира вещей и мира мыслей».

«Иерархия есть господство мыслей, господство духа. Мы иерархичны по сию пору, мы находимся под гнётом тех, кто опирается на мысли, а мысли» — кто же этого давно не заметил? — «это — *Святое»* (стр. 97). (От упрёка, что он на протяжении всей «Книги» творит только «мысли», т. е. «Святое», Штирнер постарался оградить себя тем, что он действительно нигде в этой книге не сотворил ни одной мысли. Впрочем, в журнале Виганда он приписывает себе «виртуозность мышления», т. е., согласно его толкованию, виртуозность в фабрикации «Святого», — против чего мы возражать не станем.) — «Иерархия есть *верховное господство духа»* (стр. 467). — *«Средневековая* иерархия была лишь слабой иерархией, ибо она была вынуждена допускать наряду с собой нестеснённое существование всевозможного мирского варварства» («откуда только Штирнеру так хорошо известно, что была вынуждена делать иерархия», мы сейчас увидим), «и лишь реформация закалила силу иерархии» (стр. 110). «Штирнер» полагает в самом деле, «будто господство духов никогда прежде не было столь всеобъемлющим и всемогущим», как после реформации; он полагает, что это господство духов, «вместо того чтобы оторвать религиозный принцип от искусства, государства и науки, наоборот, вознесло их целиком из действительности с царство духа и сделало их религиозными».

В этом взгляде на новую историю размазывается всё та же старая иллюзия спекулятивной философии насчёт господства духа в истории. Более того, это место показывает, как верующий Jacques le bonhomme всё время слепо принимает на веру полученное им от Гегеля и ставшее для него традиционным мировоззрение, принимает его за *действительный мир* и «орудует» на этой почве. Что в этом месте могло бы показаться «собственным» и «единственным», так это понимание господства духа как *иерархии,* — и здесь мы опять-таки «вставим» краткое «историческое размышление» о происхождении штирнеровской «иерархии».

Гегель высказывается в следующих «превращениях» о философии иерархии:

«Мы видели у Платона в его «Государстве» ту мысль, что управлять должны философы; теперь» (в католическом средневековье) «наступило время, когда утверждается, что *господствовать должно духовное;* но духовное получило тот смысл, что господство должно принадлежать *духовенству, духовным лицам.* Духовное превращено, таким образом, в особое существо, в индивидуум» («История философии», III, стр. 132). — «Тем самым действительность, земная жизнь *покинута богом...* отдельные немногие лица *святы,* остальные *лишены святости»* (там *we,* стр. 136). «Покинутость богом» определяется ближе так: «Все эти формы» (семья, труд, государственна я жизнь и т. д.) «считаются ничтожными, *лишёнными святости»* («Философия религии», II, стр. 343). — «Это — соединение с мирской жизнью, которая остаётся непримирённой, которая есть *грубая сама по себе мирская жизнь»* (в других местах Гегель употребляет также для этого слово «варварство»; ср., например, «Историю философии», III, стр. 136) «и, как грубая сама по себе, только *подчиняется господству»* («Философия религии», II, стр. 342, 343). — «Это господство» (иерархия католической церкви) «есть, таким образом, господство страсти, — хотя оно должно быть господством духовного» («История философии», III, стр. 134). — *«Но истинное*

господство духа не может быть господством духа в том смысле, чтобы противостоящее духу занимало подчинённое положение» (там же, стр. 131). — «Истинный смысл состоит в том, что *духовное как таковое»* (по «Штирнеру» «Святое») «должно быть *определяющим, и таков был ход вещей до нашего времени; так,* мы видим во *французской революции»* (а *следуя* Гегелю, это видит и «Штирнер»), «что *должна господствовать абстрактная мысль;* согласно ей должны определяться государственные конституции и законы, она должна создавать связь между людьми, и люди должны сознавать, что *то, чему они придают значение, это — абстрактные мысли,* свобода и равенство и т. д.» («История философии», III, стр. 132). Истинное господство духа, осуществляемое протестантизмом, в противоположность его несовершенной форме в католической иерархии, определяется далее в том смысле, что *«мирское получает одухотворение внутри себя»* («История философии», III, стр. 185); «что божественное реализуется в области действительности» (прекращается, стало быть, католическая покинутость действительности богом — «Философия религии», II, стр. 344); что «противоречие» между святым и мирским «разрешается в *нравственности»* («Философия религии», II, стр. 343); что *«институты нравственности»* (брак, семья, государство, благоприобретённое имущество и т. д.) признаются *«божественными, святыми»* («Философия религии», II, стр. 344). Это истинное господство духа Гегель выражает в двух формах: *«Государство, правительство, право, собственность, гражданский порядок»* (и, как, мы знаем из других его сочинений, также искусство, наука и т. д.) «всё это *есть религиозное...* обнаружившееся в форме конечности» («История философии», III, стр. 185). И, наконец, это господство религиозного, духовного и т. д. формулируется как господство философии: «Сознание духовного является теперь» (в XVIII веке) «по самой своей сути фундаментом, и *поэтому господство перешло к философии»* («Философия истории», стр. 440).

Гегель подсовывает, таким образом, католической иерархии средневековья такое намерение, будто она хотела быть «господством духа», а затем истолковывает её как ограниченную, несовершенную форму этого господства духа, завершение которой он усматривает в протестантизме и его мнимом дальнейшем развитии. Как бы неисторично это ни было, Гегель всё же достаточно историчен, чтобы не распространять *название* «иерархии» за пределы средних веков. Но святой Макс знает из того же Гегеля, что позднейшая эпоха есть «истина» предшествующей и, стало быть, эпоха совершенного господства духа есть истина той эпохи, когда господство духа было ещё несовершенным, так что протестантизм есть истина иерархии, стало быть— *истинная иерархия.* Но так как только *истинная* иерархия достойна называться иерархией, то ясно, что средневековая иерархия должна была быть «слабой»; и Штирнеру это тем легче доказать, что в вышеприведённых местах и сотнях других мест у Гегеля изображается несовершенство господства духа в средние века. Штирнеру осталось только списать это, а вся его *«собственная»* деятельность свелась к замене слов «господство духа» словом «иерархия». Весьма несложное умозаключение

с помощью которого господство духа без дальнейших околичностей превращается для него в иерархию, он мог бы даже и совсем не делать, после того как среди немецких теоретиков вошло в моду называть следствие именем его причины и сводить, например, к категории теологии всё то, что ведёт своё происхождение из теологии и ещё не вполне стоит на высоте принципов этих теоретиков, — например, гегелевскую спекуляцию, штраусовский пантеизм и т. д., — фокус, весьма распространённый в 1842 году. Из вышеприведённых мест следует также, что Гегель 1) рассматривает французскую революцию как новую и более совершенную фазу этого господства духа, 2) видит в философах властителей мира XIX века, 3) утверждает, что теперь среди людей господствуют только абстрактные мысли, 4) что уже у него брак, семья, государство, благоприобретение, гражданский порядок, собственность и т. п. признаются «воплощением божественного и святого», *«воплощением религиозного начала»* и 5) что *нравственность,* как мирская святость или как освящённая мирская жизнь, изображается высшей и последней формой господства духа над миром, — всё это вещи, которые *слово в слово* повторяются у «Штирнера».

По поводу штирнеровской иерархии не стоит больше тратить слов и доказательств, остаётся разве ещё только сказать о том, почему Штирнер списывал у Гегеля, — факт, для объяснения которого нужны, однако, в свою очередь, материальные факты и который объясним поэтому лишь для тех, кому знакома берлинская атмосфера. Другой вопрос — каким образом сложилось гегелевское представление о господстве духа, об этом смотри выше.

Присвоение гегелевского мирового господства философов и превращение его у святого Макса в иерархию осуществляется посредством крайне некритического легковерия нашего святого и при посредстве «божественного» или, наоборот, безбожного невежества, которое довольствуется, по отношению к истории, одним только «прозрением» (т. е. *беглым просмотром,* исторических данных, приводимых Гегелем), не утруждая себя «знанием» многих «вещей». Вообще говоря, он, должно быть, опасался, что, начав «учиться», он уже не сможет «упразднять и растворять» (стр. 96) и, стало быть, погрязнет в «суетливой возне вредных насекомых», — достаточно уважительная причина, чтобы не «переходить» к «упразднению и растворению» своего собственного невежества.

Когда, подобно Гегелю, впервые создают такую конструкцию для всей истории и современного мира во всём её объёме, то это невозможно без обширных положительных знаний,

без обращения, хотя бы местами, к эмпирической истории, без большой энергии и проницательности. Если же довольствоваться использованием и переделкой для собственных целей уже имеющейся готовой конструкции, ссылаясь, в подтверждение этого «собственного» воззрения, на отдельные примеры (например, на негров и монголов, на католиков и протестантов, на французскую революцию и т. д.), — именно так и поступает наш ратоборец, идущий в бой против Святого, — то для этого совсем не требуется никакого знания истории. Результат всего этого использования неизбежно становится комичным; комичнее всего, когда из прошлого вдруг делается прыжок в самое непосредственное настоящее, пример чего мы видели в рассуждении о «причуде».

Что касается действительной иерархии средневековья, то заметим здесь только, что для народа, для широких масс людей, её не существовало. Для широкой массы существовал только феодализм, иерархия же существовала лишь постольку, поскольку она сама была либо феодальной, либо антифеодальной (в пределах феодализма). Сам феодализм имеет своим основанием вполне эмпирические отношения. Иерархия и её борьба с феодализмом (борьба идеологов определённого класса против самого этого класса) представляет собой лишь идеологическое выражение феодализма и той борьбы, которая развёртывается внутри самого феодализма, — в эту борьбу входит также и борьба феодально организованных наций между собой. Иерархия есть идеальная форма феодализма; феодализм есть политическая форма средневековых отношений производства и общения. Следовательно, борьбу феодализма против иерархии можно объяснить только в том случае, если будут выявлены эти практические материальные отношения; это выявление уже само по себе кладёт конец всему прежнему пониманию истории, слепо принимавшему на веру средневековые иллюзии, те в частности иллюзии, которые император и папа выдвигали в своей борьбе друг против друга.

Так как святой Макс занимается только тем, что сводит гегелевские абстракции относительно средних веков и иерархии к «пышным словам и жалким мыслям», то у нас нет никакого повода останавливаться здесь дольше на действительной, исторической иерархии.

Из вышеизложенного уже ясно, что фокус может быть проделан и в обратном направлении, что католицизм может быть понят не только как подготовительная ступень, но и как отрицание истинной иерархии; в последнем случае католицизм = отрицание духа, не-дух, чувственность, и тогда получается великое

положение Jacques le bonhomme, — что *иезуиты* «спасли нас от *упадка* и *гибели* чувственности» (стр. 118). Что бы с «Нами» сталось, если бы «гибель» чувственности всё-таки произошла, мы не узнаём. Всего материального движения, начиная с XVI века, которое не просто спасло «нас» от «упадка» чувственности, а, наоборот, дало «чувственности» гораздо более широкое развитие, — не существует для «Штирнера», всё это создали иезуиты. Сравните, впрочем, «Философию истории» Гегеля, стр. 425.

Перенеся старое господство попов в новое время, святой Макс истолковал тем самым новое время как *«поповщину»;* а рассматривая затем это перенесённое в новое время господство попов в его отличии от их старого средневекового господства, он изображает его как господство идеологов, как *«дух школярства».* Таким образом, поповщина = иерархия в качестве господства духа, школярство = господство духа в качестве иерархии.

Этот простой переход к поповщине, — который на самом деле вовсе не есть переход, — «Штирнер» осуществляет с помощью трёх трудных превращений.

Во-первых, с его точки зрения, «понятие поповщины» «обретается» во всяком, «кто живёт для какой-нибудь великой идеи, для правого дела» (всё ещё это правое дело!), «для какого-нибудь учения и т. д.».

Во-вторых, Штирнер «наталкивается» в своём мире иллюзий на «исконную иллюзию мира, ещё не научившегося обходиться без поповщины», а именно — «жить и творить во имя определённой *идеи* и т. д.».

В-третьих, «это есть господство идеи или поповщины», а именно: «Робеспьер напр.» (например!), «Сен-Жюст и т. д.» (и так далее!) «были насквозь попами» и т; п. Все три превращения, в которых поповщина оказывается «открытой», «найденной» и «призванной» (всё это на стр. 100), выражают, стало быть, только то, что святой Макс уже не раз нам повторял и прежде, а именно — господство духа, идеи, Святого над «жизнью» (там же).

После того как он, таким образом, подсунул под историю «господство идеи или поповщину», святой Макс может, конечно, без труда снова отыскать эту «поповщину» во всей предшествующей истории и тем самым изобразить «Робеспьера напр., Сен-Жюста и т. д.» в виде попов и отождествить их с Иннокентием III и Григорием VII, причём всякая единственность исчезает перед лицом Единственного. Всё это ведь, собственно говоря, только различные *имена,* различные переодевания *одного* лица, «Поповщины», которая творила всю историю с начала христианства.

Каким образом при таком понимании истории «все кошки становятся серыми», поскольку все исторические различия «снимаются» и «разрешаются» в «понятие поповщины», —этому святой Макс тотчас же даёт нам разительный пример в случае с «Робеспьером напр., Сен-Жюстом и т. д.». Здесь сначала Робеспьер приводится как «пример» Сен-Жюста, а Сен-Жюст — как «и так далее» Робеспьера. Затем говорится: «Этим представителям священных интересов противостоит целый мир бесчисленных «личных», мирских интересов». Кто же им противостоял? Жирондисты и термидорианцы, которые постоянно упрекали их, действительных представителей революционной силы, т. е. того класса, который *один лишь* был действительно революционен, — представителей «бесчисленной» массы (смотри «Мемуары Р. Левассёра» «напр.», «и т. д.». «т. е.» Нугаре, «История тюрем»; Барер; Два друга свободы[62] (и торговли); Монгайар, «История Франции»; мадам Ролан, «Обращение к потомству»; «Мемуары Ж. Б. Луве» и даже тошнотворные «Исторические очерки» Больё и т. д. и т. д., а также протоколы всех заседаний революционного трибунала «и т. д.»), — которые упрекали их в нарушении «священных интересов», конституции, свободы, равенства, прав человека, республиканизма, права, sainto propriete[*], в нарушении «напр.» разделения властей, человечности, нравственности, умеренности «и т. д.». Им противостояли все *попы,* обвинявшие их в нарушении всех главных и второстепенных пунктов религиозного и морального катехизиса (смотри, «напр.», М. Р. «История французского духовенства во время революции», Париж, католический книготорговец, 1828 «и т. д.»). Исторический комментарий бюргера, сводящийся к тому, что во время regne de la terreur[**] «Робеспьер напр., Сен-Жюст и т. д.» рубили головы honnetes gens[***] (смотри бесчисленные писания простоватого г-на *Пельтье,* затем, «напр.», *Монжуа,* «Заговор Робеспьера» «и т. д.»), — этот комментарий святой Макс выражает в следующем превращении: «Оттого, что революционные попы или школьные наставники служили *Человеку,* они отрубали головы *людям».* Это, конечно, избавляет святого Макса от затруднительной обязанности обмолвиться хотя бы одним «единственным» словечком о действительных, эмпирических основаниях отрубания голов, — основаниях, базирующихся на в высшей степени мирских интересах, правда, интересах не биржевых спекулянтов, а «бесчисленной» массы. Один более ранний «поп», *Спиноза,* не постес-

---

[*] — священной собственности. *Ред.*
[**] — господства террора. *Ред.*
[***] — порядочным людям. *Ред.*

нялся ещё в XVII веке быть «строгим наставником» святого Макса, заявив: «Невежество не есть довод». Поэтому святой Макс и ненавидит попа Спинозу настолько, что берёт сторону его антипопа, попа *Лейбница,* и для всех таких удивительных явлений, как терроризм «напр.», отрубание голов «и т. д.», создаёт «достаточное основание», состоящее в том именно, что «духовные люди вбили себе нечто подобное в голову» (стр. 98).

Блаженный Макс, который для всего нашёл достаточное основание («Я нашёл теперь основание, в котором навеки укреплён Мой якорь», и где же, как не в идее, «напр.» в «поповстве» «и т. д.» «Робеспьера напр., Сен-Жюста и т. д.», Жорж Санд, Прудон, целомудренная берлинская белошвейка и т. п.), — этот блаженный Макс «не упрекает класс буржуазии в том, что он справлялся у своего эгоизма, насколько широкий простор можно дать революционной *Идее».* Для святого Макса «революционная *Идея»,* воодушевлявшая habits bleus* и honnetes gens 1789 г., есть та же, что и «идея» санкюлотов 1793 г., *та же самая* идея, по поводу которой совещаются, можно ли ей «дать простор», — но в этих рассуждениях Макса совершенно не «даётся простора» для какой бы то ни было «идеи».

Мы приходим теперь к современной иерархии, к господству идеи в обыденной жизни. Вся вторая часть «Книги» наполнена борьбой против этой «иерархии». Поэтому мы остановимся к а ней подробно, когда будем говорить об этой второй части. Но так как святой Макс, как и в главе о «причуде», уже здесь предвкушает свои идеи и повторяет в начале позднейшее, как в позднейшем — начало, то мы вынуждены привести уже здесь несколько примеров его иерархии. Его метод создания книг есть единственный «эгоизм», встречающийся во всей его книге. Его самоуслаждение стоит в обратном отношении к наслаждению, испытываемому читателем.

Так как бюргеры требуют любви к *своему* царству, к своему режиму, то согласно Jacques le bonhomme они хотят «основать царство любви на земле» (стр. 98). Так как они требуют почитания своего господства и отношений этого господства, т. е. хотят узурпировать господство над почитанием, то они требуют, согласно тому же простаку, господства Почитания вообще, относятся к почитанию как к живущему в них святому духу (стр. 95). Извращённую форму, в которой ханжеская и лицемерная идеология буржуа выдаёт свои особые интересы за всеобщие интересы, Jacques le bonhomme, с его верой, способной

* — синие фраки, *Ред.*

сдвинуть горы с места, принимает за действительную, мирскую основу буржуазного мира. Почему этот идеологический обман приобретает у нашего святого именно эту форму, мы увидим, говоря о «политическом либерализме».

Новый пример даёт нам святой Макс на стр. 115, говоря о семье. Он заявляет, что хотя и очень легко эмансипироваться от господства своей собственной семьи, но «отказ от повиновения легко порождает угрызения совести», и поэтому люди крепко держатся семейной любви, понятия семьи, обретая таким образом «священное понятие семьи», «Святое» (стр. 116).

Наш добрый малый опять усматривает господство Святого там, где господствуют вполне эмпирические отношения. Буржуа относится к установлениям своего режима, как еврей к закону: он обходит их, поскольку это удаётся сделать в каждом отдельном случае, но хочет, чтобы все другие их соблюдали. Если бы все буржуа, всей массой и сразу, стали бы обходить буржуазные установления, то они перестали бы быть буржуа, — такое поведение, конечно, не приходит им в голову и отнюдь не зависит от их желаний и произвола. Распутный буржуа обходит брак и предаётся втайне нарушениям супружеской верности; купец обходит институт собственности, лишая других собственности посредством спекуляций, банкротства и т. д.; молодой буржуа делает себя независимым от своей собственной семьи, когда он в состоянии это сделать, — он практически упраздняет для себя семью. Но брак, собственность, семья остаются теоретически неприкосновенными, потому что они образуют практические основы, на которых воздвигла своё господство буржуазия, потому что они, в своей буржуазной форме, являются условиями, благодаря которым буржуа есть буржуа, — подобно тому как закон, который постоянно обходится, делает религиозного еврея религиозным евреем. Это отношение буржуа к условиям своего существования приобретает одну из своих всеобщих форм в буржуазной моральности. Вообще нельзя говорить о семье *«как таковой»*. Буржуазия исторически придаёт семье характер буржуазной семьи, в которой скука и деньги являются связующим звеном и к которой" принадлежит также и буржуазное разложение семьи, не мешающее тому, что сама семья продолжает существовать. Её грязному существованию соответствует священное понятие о ней в официальной фразеологии и во всеобщем лицемерии. Там, где семья *действительно* упразднена, как у пролетариата, происходит как раз обратное тому, что думает «Штирнер». Там понятие семьи не существует вовсе, но зато местами несомненно встречается семейная склонность, опирающаяся на весьма

реальные отношения. В XVIII веке понятие семьи было упразднено философами, потому что действительная семья уже начала разлагаться на вершине цивилизации. Разложилась внутренняя связь семьи, разложились отдельные части, которые входят в понятие семьи, например повиновение, пиетет, супружеская верность и т. д.; но реальное тело семьи, имущественное отношение, отношение, исключающее другие семьи, вынужденное сожительство— отношения, данные уже фактом существования детей, устройством современных городов, образованием капитала и т. д., — всё это сохранилось, хотя и с многочисленными нарушениями, потому что существование семьи неизбежно обусловлено её связью со способом производства, существующим независимо от воли буржуазного общества. Разительнее всего проявилась эта неизбежность во время французской революции, когда семья была на одно мгновение почти совсем отменена законом. Семья продолжает существовать даже в XIX веке, только процесс её разложения сделался более всеобщим — и это порождено не её понятием, а более высоким развитием промышленности и конкуренции; семья всё ещё существует, хотя её разложение давно уже провозглашено французскими и английскими социалистами и через французские романы проникло наконец и к немецким отцам церкви.

Ещё один пример господства идеи в обыденной жизни. Так как школьные учителя могут по поводу ничтожной оплаты их труда утешаться святостью того дела, которому они служат (что возможно только в Германии), то Jacques le bonhomme действительно верит, что эта фразеология есть причина их низких окладов (стр. 100). Он верит, что «Святое» имеет в современном буржуазном мире действительную денежную стоимость, он верит, что если бы «Святое» было упразднено, то скудные средства прусского государства (об этом, между прочим, см. у Браунинга[63]) увеличились бы в такой степени, что каждый сельский учитель вдруг стал бы получать министерский оклад.

Это — иерархия бессмыслицы.

«Замыкающий камень этого величественного собора» — как выражается великий Михелет — иерархии является «подчас» делом «Некто».

«Подчас людей подразделяют на два класса, на образованных и необразованных». (Подчас обезьян подразделяют на два класса, на хвостатых и бесхвостых.) «Первые занимались, поскольку они были достойны своего названия, мыслями, духом». Им «в послехристианскую эпоху принадлежало господство, и они требовали за свои мысли... почитания». Необразованные (животное, ребёнок, негр) «бессильны» против мыслей и «становятся им подвластны. Таков смысл иерархии».

«Образованные» (юноша, монгол, Новый) опять, стало быть, занимаются только «Духом», чистой мыслью и т. д., они— метафизики по профессии, в конечном счёте гегельянцы. «Поэтому» «необразованные» — не-гегельянцы. Гегель был бесспорно «наиобразованнейшим»* гегельянцем, а потому у него «ясно видно, как именно образованнейший человек тоскует по вещам». Дело в том, что «образованный» и «необразованный» и внутри себя сталкиваются друг с другом, и притом в каждом человеке «необразованный» наталкивается на «образованного». А так как в Гегеле проявляется наибольшая тоска по вещам, т. е. по тому, что составляет удел «необразованного», то здесь обнаруживается также, что «наиобразованнейший» человек есть вместе с тем и «необразованнейший». «Здесь» (у Гегеля) «действительность должна полностью соответствовать мысли, и ни одно понятие не должно быть лишено реальности». Это значит: здесь обычное представление о действительности должно целиком и полностью получить своё философское выражение, но при этом Гегель воображает, наоборот, что, «стало быть», каждое философское выражение создаёт соответствующую ему действительность. Jacques le bonhomme принимает иллюзию, которую Гегель питает по отношению к своей философии, за чистую монету гегелевской философии.

Гегелевская философия, которая, в виде господства гегельянцев над не-гегельянцами, выступает как высшее увенчание иерархии, завоёвывает последнее всемирное царство.

«Система Гегеля была высшей *деспотией* и *единодержавием* мышления, *всесилием и всемогуществом* духа» (стр. 97).

Здесь мы попадаем, таким образом, в царство духов гегелевской философии, которое простирается от Берлина до Галле и Тюбингена, в царство духов, историю которого написал господин Байрхоффер, а соответствующий статистический материал собрал великий Михелет.

Подготовкой к этому царству духов явилась французская революция, которая *«только всего* и сделала, что превратила *вещи* в *представления о вещах»* (стр. 115; ср. выше Гегель о революции, стр. [162—163]). *«Так,* люди оставались гражданами» (у «Штирнера» это помещено раньше, но ведь «Штирнер изрекает не то, что имеет в виду; с другой стороны, то, что он имеет в виду, — неизрекаемо», Виганд, стр. 149) и «жили в *рефлексии,* обладая неким предметом, над *которым рефлектировали,* перед которым»

* В оригинале на берлинском диалекте (allerjebildetste). *Ред.*

(per appos.*) «испытывали благоговение и страх». «Штирнер» говорит в одном месте на стр. 98: «Дорога в ад вымощена благими намерениями». Мы же скажем: дорога к Единственному вымощена дурными заключениями, приложениями, которые играют у него роль заимствованной им у китайцев «небесной лестницы», служат ему «канатом объективного» (стр. 88), на котором он проделывает свои «блошиные прыжки». После всего этого для «новой философии *или* нового времени», — а с момента наступления царства духов новое время и *есть* не что иное, как новая философия, — было нетрудно «превратить существующие объекты в представляемые, т. е. в понятия» (стр. 114), — продолжателем этой работы и является святой Макс.

Мы видели, как наш рыцарь печального образа ещё «до того как возникли горы», которые он потом сдвинул с места своей верой, ещё в начале своей книги нёсся во весь опор к великой цели своего «величественного собора». Его «ослик» — в этой роли фигурирует приложение — еле успевал перебирать ногами; наконец, теперь, на стр. 114, наш рыцарь достиг своей цели и с помощью могучего «или» превратил *новое время* в *новую философию.*

Тем самым древнее время (т. е. древнее и новое, негритянское и монгольское, но, собственно говоря, только доштирнеровское время) «достигло своей конечной цели». Мы можем теперь раскрыть секрет, почему святой Макс озаглавил всю первую часть своей книги «Человек» и выдал всю свою историю чудес, призраков и рыцарей за историю «Человека». Идеи и мысли людей были, разумеется, идеями и мыслями о себе и о своих отношениях, были их сознанием о *себе,* о людях *вообще,* — ибо это было сознание не отдельного только лица, но отдельного лица в его связи со всем обществом, — и обо всём обществе, в котором люди жили. Независимые от них условия, в которых они производили свою жизнь, связанные с этими условиями необходимые формы общения и обусловленные всем этим личные и социальные отношения должны были, — поскольку они выражались в мыслях, — принять форму идеальных условий и необходимых отношений, т. е. получить своё выражение в сознании как такие определения, которые происходят из понятия человека *вообще,* из человеческой сущности, из природы человека, из человека *как такового.* То, чем были люди, чем были их отношения, явилось в сознании в качестве представления о человеке как *таковом,* о способах его существования или о его ближайших логических определениях. И вот после того как

* — посредством приложения. *Ред.*

идеологи предположили, что идеи и мысли управляли до сих пор историей, что история этих идей и мыслей и есть единственная, существовавшая до сих пор история; после того как они вообразили, что действительные отношения сообразовались с человеком *как таковым* и его идеальными отношениями, т. е. с логическими определениями; после того как они вообще историю сознания людей о себе превратили в основу их действительной истории, — после всего этого не было ничего легче, как назвать историю сознания, идей, Святого, установившихся представлений историей «Человека» и подменить ею действительную историю. Святой Макс отличается от всех своих предшественников только тем, что он *ничего* не знает об этих представлениях, — даже в состоянии их произвольной обособленности от действительной жизни, продуктом которой они явились, —и всё его ничтожное творчество ограничивается тем, что в своей копии гегелевской идеологии он обнаруживает незнание даже копируемого оригинала. — Уже отсюда понятно, каким образом может он своей фантазии об истории Человека противопоставить историю действительного индивида в форме *Единственного.*

Единственная история совершается сначала в стоической школе в Афинах, затем почти целиком в Германии и, наконец, на Купферграбене[64] в Берлине, где воздвигнул свои замок деспот «новой философии или нового времени». Уже отсюда видно, о каком исключительно национальном и местном деле идёт здесь речь. Вместо всемирной истории святой Макс даёт несколько, к тому же крайне скудных и неверных, толкований по поводу истории *немецкой* теологии и философии. Если иной раз мы и покидаем, по видимости, пределы Германии, то лишь для того, чтобы утверждать, будто дела и мысли других народов, например французская революция, «достигают своей конечной цели» в Германии, и именно на Купферграбене. Приводятся только национально-немецкие факты, обсуждаются и толкуются они на национально-немецкий лад, и результат всегда получается национально-немецкий. Но и это ещё не всё. Образ мыслей и образование нашего святого — не только немецкие, но и насквозь берлинские. Роль, отводимая гегелевской философии, есть та самая, которую она играет в Берлине, — Штирнер смешивает Берлин с миром и с мировой историей. «Юноша» — берлинец; добрые бюргеры, то и дело встречающиеся в книге, — берлинские филистеры, завсегдатаи пивных. Исходя из таких предпосылок, можно прийти только к результату, ограниченному тесными национальными и местными рамками. «Штирнер» и вся его философская братия, среди кото-

рой он самый слабый и невежественный, являют собой практический комментарий к бравым стишкам бравого Гофмана фон Фаллерслебена:

Лишь в Германии, лишь в Германии
Я хотел бы жить всегда[65].

Местный берлинский вывод нашего бравого святого, гласящий, что мир «весь вышел» в гегелевской философии, позволяет ему без больших издержек основать своё «собственное» всемирное царство. Гегелевская философия всё превратила в мысли, в Святое, в привидение, в дух, в духов, в призраки. С ними-то «Штирнер» и будет сражаться, он победит их в своём воображении и на их трупах воздвигнет своё «собственное», «единственное» всемирное царство «во плоти», всемирное царство «целостного человека».

«Потому что наша *брань не против крови и плоти,* но против начальств, против властей, против *миропра-вителей* тьмы века сего, против *духов злобы* поднебесных» (Послание к эфесянам, 6, 12).

Теперь «Штирнер» «обул ноги в готовность» сражаться с мыслями. За «щит веры» ему нет нужды «браться», ибо он никогда не выпускал его из рук. Вооружившись «шлемом» гибели и «мечом» неразумия (ср. там же), он идёт в бой. «И дано было ему вести войну против Святого», но не было дано «победить его» (Откровение Иоанна, 13, 7).

5. Блаженствующий в своей конструкции «Штирнер»

Мы опять оказались на том же самом месте, на котором мы находились, когда на стр. 19 речь шла о юноше, переходящем в мужа, и на стр. 90 — о монголоподобном кавказце, который превращается в кавказского кавказца и «обретает самого себя». Мы присутствуем, стало быть, при третьем самообретении таинственного индивида, о «тяжкой жизненной борьбе» которого повествует нам святой Макс. Только теперь вся история осталась уже позади нас и ввиду обширности переработанного нами материала мы должны бросить ретроспективный взгляд на гигантский труп загубленного Человека.

Если святой Макс на одной из последующих страниц, успев давно уже позабыть свою историю, утверждает, что «гениальность издавна считается созидательницей новых всемирно-исторических творений» (стр. 214), то мы знаем уже, что, по крайней мере, *его* историю не могут упрекнуть в этом даже

самые злостные его враги, ибо в ней вовсе не фигурируют какие-либо личности, не говоря уже о гениях, а встречаются лишь окаменелые мысли-калеки и уродливые гегелевские оборотни.

Repetitio est mater studiorum[*]. Святой Макс, изложивший всю свою историю «философии или времени» лишь для того, чтобы иметь случай дать несколько беглых этюдов о Гегеле, повторяет в заключение ещё раз всю свою единственную историю. Он делает это, однако, с естественно-научным уклоном, преподнося нам важные сведения о «единственном» естествознании; объясняется это тем, что всякий раз, когда «миру» приходится играть у него важную роль, мир тотчас превращается и *природу.* «Единственное» естествознание начинается сразу же с признания своего бессилия. Оно рассматривает не действительное отношение человека к природе, обусловленное промышленностью и естествознанием, а провозглашает его фантастическое отношение к природе. «Как мало может одолеть человек! Он вынужден предоставить солнцу двигаться по своему пути, морю — катить свои волны, горам — возноситься к небу» (стр. 122). Святой Макс, который, подобно всем святым, любит чудеса, по способен сотворить лишь логическое чудо, недоволен тем, что не может заставить солнце плясать канкан, он сокрушается по поводу того, что не в силах привести море в состояние покоя, он возмущён тем, что вынужден предоставить горам возноситься к небу. Хотя на стр. 124 мир уже к концу древности становится «прозаичным», однако для нашего святого он всё ещё в высшей степени непрозаичен. Для него всё ещё движется по своему пути «солнце», а не земля, и его огорчает, что он не может a la Иисус Навин скомандовать: «Солнце, остановись!» На стр. 123 Штирнер открывает, что в конце древности «дух» стал «снова неудержимо бурлить и пениться, потому что внутри него скопились *газы»* (духи) «и после того как перестал действовать *механический толчок,* приходящий извне, начали свою удивительную игру *химические напряжения,* возбуждаемые внутри».

Эта фраза содержит в себе важнейшие данные «единственной» натурфилософии, которая уже на предыдущей странице возвысилась до уразумения, что природа «неодолима» для человека. Мирской физике ничего неизвестно относительно механического толчка, который перестаёт действовать, — заслуга этого открытия всецело принадлежит *единственной* физике. Мирская химия не знает «газов», возбуждающих «химические напряжения», да ещё «внутри». Газы, входящие в новые соединения,

[*] — Повторение — мать учения. *Ред.*

в новые химические отношения, не возбуждают никаких «напряжений», а приводят, в крайнем случае, к падению напряжения, поскольку они переходят в капельно-жидкое агрегатное состояние и при этом сокращают свой объём до величины меньше одной тысячной прежних размеров. Если святой Макс чует «в» своём собственном «нутре» «напряжения», вызванные «газами», то это — в высшей степени «механические толчки», а отнюдь не «химические напряжения»; они производятся химическим превращением известных смесей в другие, — превращением, обусловленным физиологическими причинами; при этом часть составных элементов прежней смеси становится газообразной, поэтому занимает больший объём и, в случае отсутствия свободного пространства, производит вовне «механический толчок» или давление. Что эти несуществующие «химические напряжения» «ведут» чрезвычайно «удивительную игру» «внутри» святого Макса — на сей раз именно в его *голове,* — «это мы видим по той роли», которую они играют в «единственном» естествознании. Впрочем, было бы желательно, чтобы святой Макс не утаивал дольше от мирских естествоиспытателей, какую бессмыслицу разумеет он под сумасшедшим выражением «химические напряжения», р;оторые к тому же «возбуждаются внутри» (как будто «механический толчок», воздействующий на желудок, тоже не «возбуждает его внутри»).

«Единственное» естествознание было написано только потому, что святой Макс не мог на этот раз приличествующим образом коснуться Древних, не обронив заодно несколько слов о «мире вещей», о природе.

Древние, уверяет нас здесь Штирнер, превращаются к концу древнего мира все сплошь в стоиков, «которых не может вывести из спокойствия *никакое* крушение мира» (сколько же раз должно происходить это крушение?) (стр. 123). Древние становятся, таким образом, китайцами, которых тоже «не может низвергнуть с небес их покоя никакой непредвиденный случай» (или вымысел) (стр. 88). Jacques le bonhomme серьёзно верит даже, что к концу древности «перестал действовать механический толчок, приходящий извне». Насколько это соответствует действительному положению римлян и греков в конце древности, их полнейшей беспочвенности и неуверенности, едва бывшей в состоянии противопоставить «механическому толчку» хоть какой-нибудь остаток vis inertiae[*], — об этом ср. между прочим Лукиана. Могучие механические толчки, которым подверглась римская мировая держава в результате того, что

[*] — силы инерции. *Ред.*

она была разделена между несколькими цезарями вследствие их междоусобных войн, в результате колоссальной концентрации в Риме собственности, особенно земельной, и вызванной этим убыли населения в Италии, в результате натиска гуннов и германцев, — эти толчки, по мнению нашего святого историка, «перестали действовать»; только «химические напряжения», только «газы», «возбуждаемые внутри» христианством, ниспровергли Римскую империю. Великие землетрясения на Западе и на Востоке, похоронившие посредством «механических толчков» сотни тысяч жителей под развалинами городов и, конечно, не оставившие без изменения и сознание людей, по «Штирнеру» тоже, вероятно, «не действовали» или же представляли собой химические напряжения. И «в *самом деле»* (!) «древняя история заканчивается тем, что Я превратило мир в мою собственность»,— что доказывается посредством библейского изречения: «Мне» (т. е. Христу) «все вещи переданы отцом». Здесь, следовательно, Я = Христос. При этом Jacques le bonhomme и на сей раз верит христианину в том, что он мог бы сдвинуть горы с места и т. д., если бы «только захотел». Он провозглашает себя в качестве христианина владыкой мира, а таковым он является только *в качестве Христа;* он провозглашает себя «собственником мира». «Тем самым эгоизм одержал первую полную победу, поскольку Я возвысило Себя до положения собственника мира» (стр. 124). Чтобы возвыситься до совершенного христианина, штирнеровскому Я оставалось теперь только довести борьбу до конца, отделаться *от духа* (что ему и удалось ещё до того, как возникли горы). «Блаженны нищие духом, ибо их есть царство небесное». Святой Макс дошёл до совершенства по части нищеты духом и даже хвалится этим в своём великом ликовании перед господом.

Нищий духом святой Макс верует в возникшие из разложения древнего мира фантастические газообразования христиан. Древний христианин не имел никакой собственности в этом мире и довольствовался поэтому своей воображаемой небесной собственностью и своим божественным правом на собственность. Вместо того чтобы сделать мир уделом народа, он провозгласил самого себя и свою нищенскую братию «людьми, взятыми в удел» (Первое послание Петра, 2, 9). Христианское представление о мире и есть, по «Штирнеру», тот мир, в который действительно превращается разложившийся мир древности, тогда как это, в лучшем случае, мир фантазий, в который выродился мир древних представлений и в котором христианин может силой веры двигать горы с места, чувствовать себя могущественным и добиваться того, чтобы «механический толчок перестал дей-

ствовать». Так как люди у «Штирнера» уже не определяются внешним миром, уже не принуждаются механическим толчком потребности к производству, так как вообще механический толчок, а тем самым и половой акт, потерял своё действие, то люди только чудом могли продолжать своё существование. Правда, для немецких фразёров и школьных наставников, наделённых газообразным содержанием в такой же мере, как и «Штирнер», гораздо легче удовлетвориться христианской фантазией о собственности, — что на самом деле означает только собственность христианской фантазии, — чем представить преобразование действительных отношений собственности и производства древнего мира.

Тот самый первобытный христианин, который в воображении Jacques le bonhomme был собственником древнего мира, принадлежал в действительности большей частью миру собственников, был рабом и мог быть продан на торгу. Но «Штирнер», блаженствующий в своей конструкции, продолжает неудержимо ликовать.

«Первая собственность, первое великолепие завоёвано!» (стр. 124).

Таким же способом штирнеровский эгоизм продолжает завоёвывать собственность и великолепие, продолжает одерживать «полные победы». В теологическом отношении первобытного христианина к древнему миру дан совершенный прообраз всей его собственности и всего его великолепия.

Эта собственность христианина мотивируется таким образом:

«Мир лишился божественности... он стал прозаическим, стал Моей собственностью, которой Я распоряжаюсь, как Мне (т. е. духу) угодно» (стр. 124).

Это значит: мир лишился божественности, следовательно он от Моих фантазий освобождён для Моего собственного сознания; он стал прозаическим, следовательно он относится ко мне прозаически и распоряжается Мной по излюбленному им прозаическому способу, отнюдь не так, как угодно Мне. Помимо того что «Штирнер» здесь действительно думает, будто в древности не существовало прозаического мира, будто в мире обитало тогда божественное начало, он фальсифицирует даже христианское представление, которое постоянно оплакивает своё бессилие по отношению к миру и само изображает свою одержанную *в* фантазии победу над этим миром как лишь идеальную, перенося её к моменту светопреставления. Лишь тогда, когда реальная мирская власть наложила свою руку на христианство и начала его эксплуатировать, христианство, переставшее, конечно, после этого быть оторванным от мира,

могло вообразить себя собственником мира. Святой Макс ставит христианина в такое же ложное отношение к древнему миру, в какое он ставит юношу к «миру ребёнка»; он ставит эгоиста в такое же отношение к миру христианина, в каком муж находится к миру юноши.

Христианину только и остаётся теперь как можно скорее превратиться в нищего духом и познать мир духа во всей его суетности — точно так же, как он это сделал с миром вещей, — чтобы иметь возможность «распоряжаться, как ему угодно» и миром духа, благодаря чему он и становится совершенным христианином, эгоистом. Отношение христианина к древнему миру служит, следовательно, образцом для отношения эгоиста к новому миру. Подготовка к этой духовной нищете и составляла содержание «почти двухтысячелетней» жизни — жизни, главные эпохи которой имеют, конечно, место только в Германии.

«После ряда превращений святой дух с *течением времени* стал абсолютной идеей, которая опять-таки в *многообразных преломлениях* разбилась на различные идеи любви к людям, гражданской добродетели, разумности и т. д.» (стр. 125, 126).

Немецкий домосед снова ставит всё на голову. Идеи любви к людям и т. д. — эти уже совершенно стёршиеся монеты, особенно благодаря их усиленному обращению в XVIII веке,— превратились у Гегеля в сублимат абсолютной идеи, но и после того, как они подверглись этой перечеканке, им так же мало удалось получить хождение за границей, как и прусским бумажным деньгам.

Вполне последовательный, уже многократно повторённый Штирнером вывод из его взгляда на историю гласит следующее: «Понятиям должна всюду принадлежать решающая роль, понятия должны регулировать жизнь, понятия должны господствовать. Это — религиозный мир, которому Гегель дал систематическое выражение» (стр. 126) и который наш добродушный простак принимает за действительный мир с такой доверчивостью, что на следующей стр. 127 он изрекает: «Теперь в мире господствует один только дух». Утвердившись в этом мире иллюзий, он может даже (стр. 128) построить «алтарь», а потом «вокруг этого алтаря» «воздвигнуть церковь», — церковь, «стены» которой шагают вперёд, «двигаются всё дальше». «За короткое время эта церковь охватывает всю землю»; Он, Единственный, и Шелига, слуга его, находятся вне церкви, «бродят вокруг её стен, и вот они отброшены к самому краю»; «вопя от мучительного голода», святой Макс взывает к своему слуге: «Ещё один шаг, и мир Святого победил». Но тут Шелига внезапно *«погру-*

жается» «в крайнюю бездну», лежащую над ним, — литературное чудо! Ибо, поскольку земля есть шар, а церковь охватила уже всю землю, — постольку бездна может простираться только над Шелигой. Так, наперекор закону тяжести, возносится он на небо задом и воздаёт таким образом честь «единственному» естествознанию, — это для него тем легче, что, согласно стр. 126, «природа вещи и понятие отношения» безразличны для «Штирнера» и «не руководят им в его рассуждениях или выводах», да к тому же и «взаимоотношение, в какое» Шелига «вступил» с тяжестью, «само является единственным в силу единственности», присущей Шелиге, и нисколько не «зависит» от природы тяжести или от того, под какую «рубрику подводят» это отношение «другие», например естествоиспытатели. И, наконец, «Штирнер» убедительно просит нас «не отделять действие» Шелиги «от действительного» Шелиги «и не оценивать его с человеческой точки зрения».

Устроив таким образом своему верному слуге приличное местечко на небе, святой Макс переходит к своим собственным страстям. На стр. 95 он открыл, что даже «виселица» окрашена в «цвет святости»; человек «содрогается при прикосновении к ней, в ней есть что-то жуткое, т. е. чуждое, не-своё». Чтобы преодолеть эту чуждость виселицы, он превращает её в свою собственную виселицу, а это он может сделать, только повесившись на ней. И эту последнюю жертву эгоизму приносит лев из колена Иуды. Святой Христос даёт пригвоздить себя к кресту не для спасения креста, а для спасения людей от их нечестивости; нечестивый христианин сам вешается на виселице, чтобы спасти виселицу от святости или самого себя — от чуждости, воплотившейся в виселице.

«Первое великолепие, первая собственность завоёвана, первая полная победа одержана!» Святой воин одолел теперь историю, он превратил её в мысли, в чистые мысли, — которые представляют собой не что иное, как мысли, — и в конце времён ему противостоит рать, состоящая из одних только мыслей. И вот он, святой Макс, взваливший теперь себе на спину свою «виселицу», как осёл — крест, и его слуга Шелм га, встреченный на небе пинками и вернувшийся с поникшей головой к своему господину, — оба они выступают в поход против этой рати мыслей или, вернее, лишь против ореола святости, каким эти мысли окружены. На этот раз борьбу со Святым берёт на себя Санчо Панса, преисполненный назидательных сентенций, правил и изречений, а Дон Кихот играет роль

его послушного и верного слуги. Честный Санчо сражается так же храбро, как некогда caballero Manchego[*], и, подобно последнему, не раз принимает стадо монгольских баранов за рой призраков. Дородная Мариторнес превратилась «с течением времени, после ряда превращений и многообразных преломлений», в целомудренную берлинскую белошвейку, погибающую от бледной немочи, что и вдохновило святого Санчо написать элегию, которая убедила всех референдариев и гвардейских лейтенантов в правильности слов Рабле, что для освобождающего мир «воина первое оружие, это — гульфик штанов».

Героические подвиги Санчо Пансы заключаются в том, что он *познает* всю вражескую рать мыслей в её ничтожестве и суетности. Всё его великое деяние не выходит за пределы познания, которое до скончания века оставляет существующее положение вещей незатронутым, изменяя только своё представление — да и то не о вещах, а о философских фразах по поводу вещей.

Итак, после того как перед нами прошли Древние в виде ребёнка, негра, негроподобных кавказцев, животного, католиков, английской философии, необразованных, не-гегельянцев, мира вещей, реализма, а затем прошли Новые в виде юноши, монгола, монголоподобных кавказцев, Человека, протестантов, немецкой философии, образованных, гегельянцев, мира мыслей, идеализма, — после того, как совершилось всё, что было постановлено от века в совете стражей, времена, наконец, исполнились. Отрицательное единство обоих начал, уже выступившее в виде мужа, кавказца, кавказского кавказца, совершенного христианина, в рабьем облике, видимое «в тусклом зеркале, гадательно» (Первое послание к коринфянам, 13, 12), — это отрицательное единство, исполненное мощи и величия, может теперь, после страстей и смерти Штирнера на виселице и после вознесения Шелиги, появиться на небе, воссияв в облаках во всём блеске своей славы и вернувшись к своему первоначальному простейшему наречению именами. «И вот сказано»: что прежде фигурировало как «Некто» (ср. «Экономия Ветхого завета»), то теперь стало «Я» — отрицательным единством реализма и идеализма, мира вещей и мира духа. Это единство реализма и идеализма называется у Шеллинга «индифференцией», или по-берлински «Jleichjiltigkeit»[**]; у Гегеля оно становится отрицательным единством, в котором сняты оба момента. Святой Макс, которому, как это

[*] — кавалер из Ламанчи. *Ред.*
[**] — «безразличие». *Ред.*

подобает настоящему немецкому спекулятивному философу, всё ещё не даёт спать «единство противоположностей», не довольствуется этим, он хочет видеть это единство в каком-нибудь «индивиде во плоти», в «целостном человеке», в чём ему заранее помог Фейербах в «Anekdota» и в своей «Философии будущего». Это штирнеровское «Я», приход которого знаменует собой конец существовавшего до сих пор мира, есть, таким образом, не «индивид во плоти», а сконструированная по гегелевскому методу, подкреплённому с помощью приложений, категория, с дальнейшими «блошиными прыжками» которой мы познакомимся в «Новом завете». А пока отметим ещё только, что это Я в конечном итоге находит своё осуществление потому, что оно совершенно также строит себе иллюзии о мире христианина, как христианин — о мире вещей. Подобно тому, как христианин присваивает себе мир вещей, «вбивая себе в голову» всякий фантастический вздор по поводу него, — так и «Я» присваивает себе христианский мир, мир мыслей, посредством целого ряда фантастических представлений о нём. То, что христианин воображает о своём отношении к миру, «Штирнер» принимает на веру, находит превосходным и добродушно проделывает вслед за ним.

«Ибо мы признаём, что человек *оправдывается верою, независимо от дел»* (Послание к римлянам, 3, 28).

Гегель, для которого новый мир тоже превратился в мир абстрактных мыслей, определяет задачу философа нового времени, в его противоположности философу древности, следующим образом: если Древние должны были освободиться от «естественного сознания», «очистить индивида от непосредственного, чувственного способа жизни и превратить его в мыслимую и мыслящую субстанцию» (в дух), — то новая философия должна «упразднить твёрдые, определённые, неподвижные мысли». Это, — прибавляет он, — и делает «диалектика» («Феноменология», стр. 26, 27). «Штирнер» отличается от Гегеля тем, что осуществляет то же самое без помощи диалектики.

6. Свободные

Какое отношение имеют ко всему этому «свободные», — разъясняется в «Экономии Ветхого завета». Мы не несём ответственности за то, что Я, к которому мы уже подошли было вплотную, опять уходит от нас в туманную даль. И вообще не наша вина, что мы не перешли к Я сразу же — на странице 20 «Книги».

А. Политический либерализм

Ключом к критике, которой подвергают либерализм святой Макс и его предшественники, является история немецкой буржуазии. Остановимся на некоторых моментах этой истории, начиная с французской революции.

Состояние Германии в конце прошлого века полностью отражается в кантовской «Критике практического разума»[66]. В то время как французская буржуазия посредством колоссальнейшей из известных в истории революций достигла господства и завоевала европейский континент, в то время как политически уже эмансипированная английская буржуазия революционизировала промышленность и подчинила себе Индию политически, а весь остальной мир коммерчески, — в это время бессильные немецкие бюргеры дошли только до «доброй воли». Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остаётся совершенно безрезультатной, и перенёс *осуществление* этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний мир.* Эта добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров, мелочные интересы которых никогда не были способны развиться до общих, национальных интересов класса и которые поэтому постоянно эксплуатировались буржуазией всех остальных наций. Этим мелочным местным интересам соответствовала, с одной стороны, действительная местная и провинциальная ограниченность немецких бюргеров, а с другой — их космополитическое чванство. Вообще со времени реформации немецкое развитие приняло совершенно мелкобуржуазный характер. Старое феодальное дворянство было большей частью уничтожено в крестьянских войнах; остались либо имперские мелкие князьки, которые постепенно добыли себе некоторую независимость и подражали абсолютной монархии в крошечном и захолустном масштабе, либо мелкие помещики, которые, спустив свои последние крохи при маленьких дворах, жили затем на доходы от маленьких должностей в маленьких армиях и правительственных канцеляриях,— либо, наконец, захолустные юнкеры, образ жизни которых считал бы для себя постыдным самый скромный английский сквайр или французский gentilhomme de province*. Земледелие велось способом, который не был ни парцелляцией, ни крупным производством и который, несмотря на сохранившуюся крепостную зависимость и барщину, никогда по мог побуждать кре-

* — провинциальный дворянин. *Ред.*

стьян к эмансипации, — как потому, что самый этот способ хозяйства не допускал образования активно-революционного класса, так и ввиду отсутствия соответствующей такому крестьянству революционной буржуазии.

Что касается бюргеров, то мы можем отметить здесь только некоторые характерные моменты. Характерно, что полотняная мануфактура, т. е. промышленность, имевшая своей основой самопрялку и ручной ткацкий станок, приобрела в Германии некоторое значение как раз к тому времени, когда в Англии эти неуклюжие инструменты уже вытеснялись машинами. Особенно знаменательны взаимоотношения Германии с *Голландией.* Голландия — единственная часть Ганзы, достигшая коммерческого значения, — отделилась, отрезав Германию, за исключением только двух портов (Гамбург и Бремен), от мировой торговли, и стала с тех пор господствовать над всей немецкой торговлей. Немецкие бюргеры были слишком бессильны, чтобы ограничить эксплуатацию со стороны голландцев. Буржуазия маленькой Голландии, с её развитыми классовыми интересами, была могущественнее, чем гораздо более многочисленные немецкие бюргеры с характерным для них отсутствием общих интересов и с их раздробленными мелочными интересами. Раздробленности интересов соответствовала и раздробленность политической организации — мелкие княжества и вольные имперские города. Откуда могла взяться *политическая* концентрация в стране, в которой отсутствовали все *экономические* условия этой концентрации? Бессилие каждой отдельной области жизни (здесь нельзя говорить ни о сословиях, ни о классах, а в крайнем случае лишь о бывших сословиях и неродившихся классах) не позволяло ни одной из них завоевать исключительное господство. Неизбежным следствием было то, что в эпоху абсолютной монархии, проявившейся здесь в самой уродливой, полу патриархальной форме, та особая область, которой в силу разделения труда досталось управление публичными интересами, приобрела чрезмерную независимость, ещё более усилившуюся в современной бюрократии. Государство конституировалось, таким образом, в мнимо самостоятельную силу, и это положение, которое в других странах было преходящим (переходной ступенью), сохранилось в Германии до сих пор. Этим положением государства объясняется также нигде больше не встречающийся добропорядочный чиновничий образ мыслей и все иллюзии насчёт государства, имеющие хождение в Германии; этим объясняется также и мнимая независимость немецких теоретиков от бюргеров — кажущееся противоречие между формой, в которой эти теоретики выражают интересы бюргеров, и самими этими интересами.

Характерную форму, которую принял в Германии основанный на действительных классовых интересах французский либерализм, мы находим опять-таки у Канта. Ни он, ни немецкие бюргеры, приукрашивающим выразителем интересов которых он был, не замечали, что в основе этих теоретических мыслей буржуазии лежали материальные интересы и *воля,* обусловленная и определённая материальными производственными отношениями; поэтому Кант отделил это теоретическое выражение от выраженных в нём интересов, превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения *«свободной воли»,* воли в себе и для себя, человеческой воли, и сделал из неё таким образом чисто идеологические определения понятий и моральные постулаты. Немецкие мелкие буржуа отшатнулись поэтому в ужасе от практики этого энергичного буржуазного либерализма, лишь только он проявился как в господстве террора, так и в бесстыдной буржуазной наживе.

При господстве Наполеона немецкие бюргеры ещё в большей степени предавались своим мелким делишкам и великим иллюзиям. О мелкоторгашеском духе, господствовавшем тогда в Германии, святой Санчо может прочесть, между прочим, у Жан Поля, — если называть только беллетристические источники, единственно доступные ему. Немецкие бюргеры, которые ругали Наполеона за то, что он заставлял их пить цикорий и нарушал их покой военными постоями и рекрутскими наборами, всё своё моральное негодование изливали на Наполеона, а всё своё восхищение — на Англию; а между тем Наполеон, очистивший немецкие авгиевы конюшни и устроивший цивилизованные пути сообщения, оказал им величайшую услугу, англичане же только ждали удобного случая, чтобы начать их эксплуатировать a tort et a travers[*]. Тот же мелкобуржуазный дух проявили немецкие князья, вообразившие, что они ведут борьбу за принцип легитимизма и борются против революции, тогда как на деле они были только оплаченными ландскнехтами английской буржуазии; В атмосфере этих всеобщих иллюзий было вполне в порядке вещей, что привилегированные по частя иллюзий сословия — идеологи, школьные наставники, студенты, члены «Тугендбунда»[67] — задавали тон, выражая всеобщую мечтательность и отсутствие интересов в подобающей им высокопарной форме.

Июльская революция, — мы отмечаем только важнейшие пункты и поэтому пропускаем промежуточную стадию, — навя-

[*] — вкривь и вкось, на все лады. *Ред.*

зала немцам извне политические формы, соответствующие развитой буржуазии. Так как немецкие экономические отношения ещё далеко не достигли той ступени развития, которой соответствовали эти политические формы, то бюргеры приняли их только как абстрактные идеи, как принципы в себе и для себя, как благочестивые пожелания и фразы, как кантовские самоопределения воли и людей, какими они должны быть. Они отнеслись поэтому к этим формам гораздо более нравственно и бескорыстно, чем другие нации, т. е. они проявили в высшей степени своеобразную ограниченность и не добились успеха ни в одном из своих устремлений.

В конце концов, всё усиливавшаяся конкуренция заграницы и всемирные сношения, — Германия всё менее и менее могла оставаться в стороне от последних, — сплотили распылённые местные интересы немцев в некоторую общность. Немецкие бюргеры стали, особенно с 1840 г., подумывать о том, как обеспечить эти общие интересы; они сделались националистами и либералами и стали требовать покровительственных пошлин и конституций. Они, таким образом, дошли теперь до той приблизительно ступени, на которой французская буржуазия находилась в 1789 году.

Если, подобно берлинским идеологам, судить о либерализме и государстве, оставаясь в пределах немецких местных впечатлений, или же ограничиваться только критикой немецко-бюргерских иллюзий о либерализме, вместо того чтобы понять его в связи с действительными интересами, из которых он произошёл и вместе с которыми он только и существует в действительности, — то, разумеется, придёшь к самым нелепым выводам, какие только возможны. Этот немецкий либерализм, каким он проявлял себя вплоть до самого последнего времени, представляет собой, как мы видели, уже в своей популярной форме пустую мечтательность, идеологическое отражение *действительного* либерализма. Как легко в таком случае целиком превратить его содержание в философию, в чистые определения понятий, в «познание разума»! А если, к несчастью, даже и этот пропитавшийся бюргерским духом либерализм знаешь только в том заоблачном виде, который придали ему Гегель и находящиеся всецело под его влиянием школьные наставники, то непременно придёшь к выводам, относящимся исключительно к области Святого. Мы это сейчас увидим на печальном примере Санчо.

«В последнее время» в активных кругах «так много говорили» о господстве буржуа, «что не приходится удивляться, если весть об этом», хотя бы уже через посредство переведённого

берлинцем Булем Л. Блана[68] и т. д., «проникла и в Берлин» и привлекла там внимание благодушных школьных наставников (Виганд, стр. 190). Нельзя, однако, сказать, чтобы «Штирнер» в своём методе присвоения ходячих представлений «выработал себе особенно плодотворный и выгодный приём» (Виганд, там же), — это уже стало видно из того, как он использовал Гегеля, и ещё ясное станет из дальнейшего.

От нашего школьного наставника не ускользнуло, что в последнее время либералы были отождествлены с буржуа. Но так как святой Макс отождествляет буржуа с добрыми бюргерами, с мелкими немецкими бюргерами, то он не понимает действительного смысла фразы, которую он знает только из чужих уст, того её смысла, который был высказан всеми компетентными авторами; т. е. он не видит, что либеральные фразы являются идеалистическим выражением реальных интересов буржуазии, а полагает, наоборот, что конечная цель буржуа, это — стать совершенным либералом, гражданином государства. Для Макса не bourgeois есть истина citoyen, а, наоборот, citoyen — истина bourgeois. Это столь же святое, сколь и немецкое понимание доходит до того, что на стр. 130 «гражданственность» (читай: господство буржуазии) превращается в *«мысль, одну только* мысль», а «государство» выступает в роли «истинного человека», который в «Правах человека» наделяет каждого отдельного буржуа правами «Человека», даёт ему истинное освящение. И всё это проделывается после того, как иллюзии о государстве и правах человека уже были в достаточной мере вскрыты в «Deutsch-Franzosische Jahrbucher»[*] — факт, который святой Макс отмечает, наконец, в своём «Апологетическом комментарии» anno[**] 1845. Поэтому он и может превратить буржуа, — отделив буржуа, как либерала, от него же, как эмпирического буржуа, — в святого либерала, подобно тому как государство он превращает в «Святое», а отношение буржуа к современному государству — в святое отношение, в *культ* (стр. 131), — этим в сущности он и заканчивает свою критику политического либерализма. Он превратил политический либерализм в «Святое»[***].

[*] В «Deutsch-Franzosische Jahrbucher» это было сделано, согласно характеру излагаемого вопроса, только по отношению к правам человека, провозглашённым французской революцией. Впрочем, всё это понимание конкуренции как «прав человека» можно обнаружить у представителей буржуазии ещё за столетие до того (Джон Гемпден, Петти, Буагильбер, Чайлд и т. д.). По вопросу об отношении теоретических либералов к буржуа ср. сказанное выше об отношении идеологов класса к самому этому классу.

[**] — в году. *Ред.*

[***] Далее в рукописи перечеркнуто: «и этим для него «достигается конечная цель» всякой критики и все кошки становятся серыми; тем самым он признаёт свой незнание *действительной* основы и действительной сути господства буржуазии». *Ред.*

Мы приведём здесь несколько примеров того, как святой Макс разукрашивает эту свою собственность историческими арабесками. Для этого он использует французскую революцию, относительно которой его маклер по делам истории, святой Бруно, снабдил его кое-какими данными, согласно заключённому между ними соглашеньицу о поставке.

Посредством нескольких слов, заимствованных у Байи и взятых опять-таки из «Мемуаров» святого Бруно, делается заявление, что «те, кто были до тех пор подданными, приходят» благодаря созыву генеральных штатов «к сознанию того, что они — собственники» (стр. 132). Как раз наоборот, mon brave*! Те, кто были до тех пор только собственниками, проявляют теперь своими делами сознание того, что они больше не подданные, — сознание, которое было достигнуто уже давно, например в лице физиократов, а в полемической форме против буржуа — у Ленге («Теория гражданских законов», 1767), у Мерсье, у Мабли и вообще в сочинениях против физиократов. Эта мысль была тотчас же понята и в начале революции, — например Бриссо, Фоше, Маратом, в «Cercle social»[69] и всеми демократическими противниками Лафайета. Если бы святой Макс понял дело так, как оно происходило независимо от его маклера по делам истории, то он не стал бы удивляться, что «слова Байи ведь *звучат* так, [словно отныне каждый стал собственником...»]

[... «Штирнер» думает, что ««для добрых бюргеров»] безразлично, [кто защищает их] и их принципы, — абсолютный ли король или конституционный, или же республика и т. д.» — Для «добрых бюргеров», мирно распивающих пиво в каком-нибудь берлинском погребке, это несомненно «безразлично»; но для исторических буржуа это далеко не всё равно. «Добрый бюргер» «Штирнер» здесь опять воображает, — как он это делает на протяжении всего данного отдела, — что французские, американские и английские буржуа, это — добрые берлинские филистеры, завсегдатаи пивных. Вышеприведённая фраза, если перевести её с языка политических иллюзий на понятный человеческий язык, означает: для буржуа, мол, «безразлично», господствуют ли они безраздельно или же их политическая и экономическая власть ограничивается другими классами. Святой Макс думает, что абсолютный король и вообще кто угодно *мог бы* защищать буржуазию так же успешно, как она сама защищает себя. И даже «её принципы», состоящие в том, чтобы подчинить государственную власть правилу «chacun pour

* — дружище. *Ред.*

soi, chacun chez soi»* и эксплуатировать её для этой цели, — даже и эти «принципы» мог бы защищать «абсолютный король»! Пусть святой Макс назовёт нам такую страну, где при развитой торговле и промышленности, при сильной конкуренции, буржуа поручают защиту своих интересов «абсолютному королю».

Превратив таким образом исторических буржуа в лишённых истории немецких филистеров, «Штирнер» может, конечно, но знать никаких других буржуа, кроме «благодушных бюргеров и честных чиновников» (!!) — два призрака, которые смеют появляться только на «святой» немецкой земле, — и может объединить их в один класс «послушных слуг» (стр. 139). Пусть он хоть раз присмотрится к этим послушным слугам на биржах Лондона, Манчестера, Нью-Йорка и Парижа. Так как святой Макс сел на своего конька, то он может делать всё the whole hog** и, поверив на слово ограниченному теоретику из «21 листа», что «либерализм есть познание разума в применении к нашим существующим отношениям»[70], — заявить, что «либералы, это — ревнители разума». Из этих [...] фраз видно, до какой степени немцы ещё не избавились от своих первоначальных иллюзий о либерализме. «Авраам сверх надежды поверил с надеждою... потому его вера и вменилась ему в праведность» (Послание к римлянам, 4, 18 и 22).

«Государство платит хорошо, дабы его добрые граждане могли безнаказанно платить плохо; оно обеспечивает себя слугами, из которых образует силу для охраны добрых граждан — полицию, посредством хорошей оплаты; и добрые граждане охотно платят государству высокие налоги, чтобы уплачивать тем меньшие суммы своим рабочим» (стр. 152).

На самом же деле: буржуа хорошо оплачивают своё государство и заставляют нацию оплачивать последнее, чтобы иметь возможность безнаказанно платить плохо; хорошей платой они обеспечивают себе в лице государственных служащих силу, которая их охраняет, — полицию; они охотно платят и заставляют нацию платить высокие налоги, чтобы иметь возможность безнаказанно перелагать уплачиваемые ими суммы на рабочих в виде дани (в виде вычета из заработной платы). «Штирнер» делает здесь новое экономическое открытие, что заработная плата, это — дань, налог, уплачиваемый буржуазией пролетариату; между тем как другие, обыкновенные экономисты считают налоги данью, которую пролетариат платит буржуазии.

От святого бюргерства наш святой отец церкви переходит теперь к штирнеровскому «единственному» пролетариату

* — каждый для себя, каждый у себя. *Ред.*
** — основательно. *Ред.*

(стр. 148). Последний состоит из «мошенников, проституток, воров, разбойников и убийц, игроков, неимущих людей без определённых занятий и легкомысленных субъектов» (там же). Они составляют «опасный пролетариат» и в одно мгновение сводятся «Штирнером» к «отдельным крикунам», а потом, наконец, к «бродягам», законченным выражением которых являются *«духовные* бродяги», которые не «держатся в рамках умеренного образа мысли». ... *«Такой широкий смысл* имеет так называемый пролетариат, или» (per appos.*) «пауперизм!» (стр. 159).

На стр. 151 «наоборот, государство высасывает все соки» из пролетариата. Выходит, что весь пролетариат состоит из разорившихся буржуа и разорившихся пролетариев, из коллекции *босяков,* которые существовали во все времена и *массовое* существование которых после падения средневекового строя предшествовало массовому образованию обыкновенного пролетариата, как святой Макс мог бы убедиться в этом из английского и французского законодательства и из соответствующей литературы. Наш святой имеет о пролетариате совершенно такое же представление, какое имеют о нём «добрые благодушные бюргеры» и, в особенности, «честные чиновники». Он также остаётся верен себе, отождествляя пролетариат с пауперизмом, между тем как на самом деле пауперизм означает то положение, какое занимает лишь разорённый пролетариат, ту последнюю ступень, до которой опускается обессилевший под натиском буржуазии пролетарий, — только такой лишившийся уже всякой энергии пролетарий становится паупером. Ср. Сисмонди, Уэйд[71] и т. д. «Штирнер» и его братия могут, например, при известных условиях сойти в глазах пролетария за пауперов, но уже никак не за пролетариев.

Таковы «собственные» представления святого Макса о буржуазии и пролетариате. Но так как он с этими иллюзиями насчёт либерализма добрых бюргеров и бродяг ни к чему, конечно, не приходит, — то для того, чтобы перейти к коммунизму, он вынужден привлечь к делу действительных, обыкновенных буржуа и пролетариев, в той мере, в какой он знает о них понаслышке. Это происходит на стр. 151 и 152, где люмпен-пролетариат превращается в «рабочих», в обыкновенных пролетариев, а буржуа «с течением времени» проделывают «подчас» ряд «всевозможных превращений» и «многообразных преломлений». В одной строке мы читаем: *«Имущие господствуют»,* это — обыкновенные буржуа; шестью строками ниже говорится: «Буржуа есть то, что он есть, по милости государства», это — святые буржуа;

* — посредством приложения. *Ред.*

ещё шестью строками ниже: «Государство есть status* буржуазии» — речь идёт об обыкновенных буржуа; а затем следует объяснение: «государство передаёт имущим» «их имущество в ленное владение», так что «деньги и добро» «капиталистов», это— «государственное добро», переданное государством в «ленное владение»; речь идёт, стало быть, о святых буржуа. Под конец это всесильное государство превращается снова в «государство имущих», т. е. обыкновенных буржуа, с чем и согласуется одно из дальнейших мест: «Благодаря революции *буржуазия стала всесильна»* (стр. 156). Эти «терзающие душу» и «ужасные» противоречия даже святому Максу не удалось бы состряпать, — он, но крайней мере, никогда не посмел бы их обнародовать, — если бы ему не пришло на помощь немецкое слово «бюргер», которое он по желанию может толковать то как «citoyen», то как «bourgeois», то как немецкий «добрый бюргер».

Прежде чем идти дальше, мы должны ещё отметить два великих политико-экономических открытия, которые наш простак «взлелеял» «в глубине души» и которые имеют с описанной на стр. 17 «радостью юноши» ту общую черту, что тоже являются «чистыми мыслями».

На стр. 150 всё зло существующих социальных отношений сводится к тому, что «бюргеры и рабочие верят в «истину» денег». Jacques le bonhomme воображает, что во власти «бюргеров» и «рабочих», рассеянных по всем цивилизованным странам мира, — вдруг, в один прекрасный день, запротоколировать, что они «не верят» в «истину денег»; он убеждён даже, что если бы эта бессмыслица была возможна, то этим было бы что-то достигнуто. Он верит, что любой берлинский литератор может с такой же лёгкостью упразднить «истину денег», с какой он упраздняет в своей голове «истину» бога или гегелевской философии. Что деньги представляют собой необходимый продукт определённых отношений производства и общения и остаются «истиной», пока эти отношения существуют, — это, конечно, совершенно не касается такого святого мужа, как святой Макс, который поднимает очи горе, а к грешному миру поворачивается своим грешным задом.

Второе открытие делается на стр. 152, — заключается оно в том, что «рабочий не может использовать свой труд» потому, что «попадает в руки» «к тем, кто» получил «в ленное владение» «какое-нибудь государственное имущество». Это — лишь дальнейшее разъяснение уже цитированного выше положения со стр. 151, что государство высасывает из рабочего все соки. При

* — состояние. *Ред.*

этом каждый тотчас же «выдвигает» «весьма простое рассуждение» (если «Штирнер» этого не делает, то этому не «приходится удивляться»): как же это случилось, что государство не предоставило также и «рабочим» какое-нибудь «государственное имущество» в «ленное владение»? Если бы святой Макс поставил себе этот вопрос, он вероятно обошёлся бы без своей конструкции «святого» бюргерства, потому что тогда ему неизбежно бросилось бы в глаза, в каком отношении находятся имущие к современному государству.

Через противоположность буржуазии и пролетариата — это знает даже «Штирнер» — приходят к коммунизму. Но *каким образом* к этому приходят, знает *только* «Штирнер».

«Рабочие имеют в своих руках огромнейшую силу... им стоит *только* прекратить работу и *усмотреть* в том, что ими сработано, свою собственность и предмет своего потребления. В этом смысл вспыхивающих *то здесь, то там* рабочих волнений» (стр. 15.3).

Рабочие волнения, которые вызвали ещё при византийском императоре Зеноне особый закон (Zeno, de novis operibus constitutio*), которые «вспыхнули» в XIV веке в виде Жакерии и восстания Уота Тайлера, в 1518 г. — в evil May-day[72] в Лондоне, в 1549 г. — в виде большого восстания кожевника Кета, а затем привели к изданию 15-го акта 2-го и 3-го года царствования Эдуарда VI и целого ряда подобных же парламентских актов; волнения, которые вскоре вслед за тем, в 1640 г. и 1659 г. (восемь восстаний в течение одного года), произошли в Париже и уже с XIV века были, очевидно, не редкостью во Франции и в Англии, судя по законодательству того времени; та постоянная война, которую с 1770 г. в Англии, а со времени революции и во Франции, рабочие силой и хитростью ведут против буржуазии, — всё это существует для святого Макса только «то здесь, то там», в Силезии, Познани, Магдебурге и Берлине, «как сообщают немецкие газеты».

То, что сработано, как воображает Jacques le bonhomme, продолжало бы в качестве предмета «усмотрения» и «потребления» существовать и воспроизводиться, даже если бы производители «прекратили работу».

Как и выше, в вопросе о деньгах, наш добрый бюргер опять превращает здесь «рабочих», рассеянных по всему цивилизованному миру, в замкнутое общество, которому стоит только принять известное решение, чтобы избавиться от всех затруднений. Святой Макс не знает, конечно, что только с 1830 г. в Англии было сделано по меньшей мере пятьдесят попыток,

* — Зенон, постановление о новых работах. *Ред.*

и сейчас делается ещё одна, охватить всех рабочих, хотя бы одной только Англии, единой ассоциацией и что успешному осуществлению всех этих планов мешали в высшей степени эмпирические причины. Он не знает, что даже меньшинство рабочих, если оно объединяется для прекращения работы, очень скоро оказывается вынужденным к революционным выступлениям, — факт, о котором он мог бы узнать из английского восстания 1842 г. и из ещё более раннего уэльсского восстания 1839 г., когда революционное возбуждение среди рабочих впервые нашло своё полное выражение в «священном месяце», провозглашённом одновременно со всенародным вооружением. Здесь мы опять видим, как святой Макс постоянно старается навязать людям свою бессмыслицу в качестве «глубочайшего смысла» исторических фактов (это ему удаётся разве лишь по отношению к *его* безличным «некто») — исторических фактов, «которым он подсовывает свой смысл и которые, таким образом, неизбежно должны были привести к бессмыслице» (Виганд, стр. 194). Впрочем, ни одному пролетарию не придёт в голову обращаться к святому Максу с вопросом о «смысле» пролетарского движения или за советом, как действовать в настоящий момент против буржуазии.

Совершив этот великий поход, наш святой Санчо возвращается к своей Мариторнес и оглушительно трубит:

«Государство основано на *рабстве труда.* Если *труд освободится,* государство погибло» (стр. 153).

Современное государство, господство буржуазии, основано на *свободе труда.* Ведь святой Макс сам — и не раз, но в каком карикатурном виде! — заимствовал из «Deutsch-Franzosische Jahrbucher» ту истину, что вместе со свободой религии, государства, мышления и т. д., а значит «подчас» «точно так же» «пожалуй» и *труда,* — освобождаюсь не Я, а лишь кто-то из моих поработителей. Свобода труда есть свободная конкуренция рабочих между собой. Святому Максу жестоко не везёт как во *всех остальных* областях, так и в политической экономии. Труд *уже* стал свободным во всех цивилизованных странах; дело теперь не в том, чтобы освободить труд, а в том, чтобы этот свободный труд уничтожить.

B. Коммунизм

Святой Макс называет коммунизм «социальным либерализмом», потому что он отлично знает, в какой немилости слово либерализм у радикалов 1842 г. и у самых что ни на есть пере-

довых берлинских свободомыслящих[73]. Это превращение даёт ему одновременно повод и смелость — вложить в уста «социальным либералам» всякую всячину, которая до «Штирнера» ещё ни разу не была высказана и опровержение которой должно вместе с тем служить опровержением *коммунизма.*

Преодоление коммунизма осуществляется с помощью ряда конструкций частью логического, частью исторического характера.

Первая логическая конструкция.

Из-за того, что «Мы превращены в слуг эгоистов», мы не «должны» сами «становиться эгоистами... а лучше сделаем так, чтобы совсем не было эгоистов. Сделаем их всех босяками, пусть никто не обладает ничем, дабы обладающими оказались «все». — Так говорят социальные либералы. — Кто же представляет это лицо, которое вы называете «всеми»? Это — «общество»» (стр. 153).

При помощи нескольких кавычек Санчо превращает здесь «всех» в лицо, в общество как лицо, как субъект = в святое общество, в Святое. Теперь наш святой чувствует себя в своей стихии и может обрушить на «Святое» целый поток своего пламенного гнева, в силу чего коммунизм, конечно, оказывается уничтоженным.

Если святой Макс здесь опять вкладывает *свою* бессмыслицу в уста «социальным либералам», выдавая её за смысл *их* речей, то этому не приходится «удивляться». Он отождествляет, прежде всего, «обладание» чем-нибудь в качестве частного собственника с «обладанием» вообще. Вместо того чтобы рассмотреть определённые отношения частной собственности к производству, рассмотреть «обладание» чем-нибудь в качестве землевладельца, рантье, коммерсанта, фабриканта, рабочего, — причём «обладание» оказалось бы вполне определённым обладанием, оказалось бы командованием над чужим трудом, — вместо этого он превращает все эти отношения в «обладание как таковое»[*]

....

политический либерализм, который объявил «нацию» верховной собственницей. Коммунизму, следовательно, уже нечего «упразднять» «личную собственность», а остаётся, в крайнем случае, уравнять распределение «ленных владений», ввести здесь egalite[**]. По вопросу об обществе, как о «верховном собственнике», и о «босяках» пусть святой Макс заглянет, между прочим, в «Egalitaire» от 1840 г.:

[*] Здесь недостаёт четырёх страниц, содержавших окончание «первой логической конструкции» и начало «второй логической конструкции». *Ред.*
[**] — равенство. *Ред.*

«Социальная собственность есть противоречие, но социальное богатство есть следствие коммунизма. Фурье, в противовес умеренным буржуазным моралистам, сотни раз повторяет своё положение: социальное зло заключается не в том, что некоторые имеют слишком много, а в том, что все имеют слишком мало», — вследствие чего он и сигнализирует в «Ложной промышленности» (Париж, 1835, стр. 410) «о бедности богатых».

Точно так же ещё в 1839 г.—стало быть, до появления «Гарантий» Вейтлинга[74] — в вышедшем в Париже немецком коммунистическом журнале «Die Stimme des Volks» (выпуск 2-й, стр. 14) говорится:

«Частная собственность, это столь хвалёное, усердное, благодушное, невинное «частное приобретение», наносит явный ущерб богатству жизни».

Святой Санчо принимает здесь за коммунизм представление некоторых переходящих к коммунизму либералов и способ выражения некоторых коммунистов, излагающих свои взгляды, исходя из весьма практических соображений, в весьма осторожной форме.

После того как «Штирнер» передал собственность «обществу», все участники этого общества превращаются для него сразу в нищих и босяков, хотя они — даже согласно *его* представлению о коммунистическом порядке вещей — «имеют» «верховного собственника». — Его благожелательное предложение коммунистам — «сделать слово «босяк» таким же почётным обращением, каким революция сделала слово «гражданин»», — является разительным примером того, как он смешивает коммунизм с чем-то давно уже минувшим. Революция «сделала почётным обращением» даже слово «санкюлот», в противоположность «honnetes gens»[*], которые в его весьма убогом переводе превратились в добрых бюргеров. Святой Санчо делает это во имя того, чтобы исполнились написанные в книге пророка Мерлина слова —о трёх тысячах и трёхстах пощёчинах, которые сам себе должен будет дать грядущий муж:

Es menester, que Sancho tu escudero
Se de tres mil azotes, y tre cientos
En *ambas sus valientes posaderas*
Al aire descubiertas, y de modo
Que le escuezan, le amarguen y le enfaden.
(Don Quijote, tomo II, cap. 35.)[**]

---

[*] — порядочным людям. *Ред.*

[**] — Твой верный Санчо должен сам себе
Влепить три тысячи и триста плёток
По *мощным ягодицам,* оголённым
На вольном воздухе, но только так,
Чтоб сильно жгло, зудило и щипало.
(«Дон Кихот», том II, гл. 35.) *Ред.*

Святой Санчо утверждает, что «поднятие общества на ступень верховного собственника» было бы «вторым *ограблением* личного начала в интересах человечности», — тогда как на самом деле коммунизм есть лишь доведённое до конца «ограбление» того, «что награблено личным началом». «Так как грабёж является для него бесспорно чем-то отвратительным, то» святой Санчо «полагает, например», что он «заклеймил» коммунизм «уже» вышеприведённым «положением» («Книга», стр. 102). «Раз» «Штирнер» «почуял» в коммунизме «даже грабёж», «то как ему было не преисполниться к нему чувством «глубокого отвращения» и «справедливого негодования»!» (Виганд, стр. 156). В связи с этим мы предлагаем «Штирнеру» назвать нам того буржуа, который, говоря о коммунизме (или чартизме), не преподнёс бы нам с большим пафосом ту же самую пошлость. То, что буржуа считает «личным», коммунизм несомненно подвергнет «ограблению».

Первый королларий.

Стр. 349. «Либерализм сразу же выступил с заявлением, что человек по самому своему существу должен быть не *собственностью,* а *собственником.* Так как при этом дело шло о Человеке, а не об отдельном лице, то вопрос о количестве собственных благ, как раз и представляющий особый интерес для отдельных лиц, был оставлен на их усмотрение. *Поэтому* эгоизм отдельных лиц при определении этого количества нашёл для себя самый широкий простор и вступил на путь неустанной конкуренции».

Это значит: либерализм, т. е. либеральные частные собственники, окружили в начале французской революции частную собственность либеральным ореолом, провозгласив её правом человека. Они были вынуждены к этому уже своим положением революционизирующей партии, они были даже вынуждены не только предоставить массе французского сельского населения право собственности, но и дать ей возможность *захватить действительную* собственность, и они могли всё это сделать потому, что от этого «количество» их собственных благ, которое их прежде всего интересовало, осталось неприкосновенным и даже получило надёжное обеспечение. — Мы находим здесь далее, что святой Макс выводит конкуренцию из либерализма, — вот какую пощёчину даёт он истории в отместку за те пощёчины, которые он выше вынужден был дать самому себе. «Более точное объяснение» того манифеста, с которым у него *«сразу* же выступает» либерализм, мы находим у Гегеля, высказавшего в 1820 г. следующую мысль:

«По отношению к внешним вещам разумно» (т. е. приличествует мне как разуму, как человеку), «чтобы я владел собственностью... Чем и *в каком количестве* я владею, это, следовательно, правовая случайность» («Философия права»[75], § 49).

Для Гегеля характерно, что он превращает фразу буржуа в подлинное понятие, в сущность собственности, — и «Штирнер» в точности ему в этом подражает. На вышеприведённом рассуждении святой Макс теперь основывает своё дальнейшее заявление, что

коммунизм «поставил вопрос о *количестве* имущества и ответил на пего в том смысле, что человек должен иметь столько, сколько ему нужно. Но сможет ли мой эгоизм удовлетвориться этим?.. Нет, я должен иметь столько, сколько я способен присвоить себе» (стр. 349).

Прежде всего здесь следует заметить, что коммунизм отнюдь не исходил из § 49 гегелевской «Философии права» с его формулировкой: «чем и в каком количестве». Во-вторых, «Коммунизм» и не помышляет о том, чтобы дать что-нибудь «Человеку», ибо «Коммунизм» отнюдь не думает, что «Человек» «нуждается» в чём-то, — разве только в кратком критическом освещении. В-третьих, Штирнер подсовывает коммунизму понятие о «нужном», в том смысле, какой этому слову придаёт современный буржуа, и вводит таким образом различие, которое ввиду своего убожества может иметь значение только в нынешнем обществе и в его идеальном отображении — в штирнеровском союзе «отдельных крикунов» и свободных белошвеек. «Штирнер» снова обнаружил глубокое «проникновение» в сущность коммунизма. И, наконец, в своём требовании — иметь столько, сколько он способен присвоить себе (если только это не обычная буржуазная фраза, что каждый должен иметь столько, сколько он в силах приобрести, должен пользоваться правом свободной наживы), — в этом требовании святой Санчо предполагает, что коммунизм уже осуществлён и даёт ему возможность свободно развивать и проявлять свои «способности», — а это, равно как и самые «способности», зависит отнюдь не только от Санчо, но также от отношений производства и общения, в которых он живёт. (Ср. ниже главу о «Союзе».) Впрочем, святой Макс и сам-то не поступает согласно своему учению, ибо на протяжении всей своей «Книги» он «нуждается» в вещах и потребляет вещи, «освоить» которые-он оказался совершенно «неспособен».

Второй королларий.

«Но социальные реформаторы проповедуют Нам некое общественное право. Отдельная личность становится тут рабом общества» (стр. 246). «По мнению коммунистов, каждый должен пользоваться вечными правами человека» (стр. 238).

О выражениях «право», «труд» и т. д., как они употребляются у пролетарских авторов и как к ним должна относиться критика, мы будем говорить в связи с «истинным социализмом» (смотри

II том). Что касается права, то мы, наряду со многими другими, подчеркнули оппозицию коммунизма против права как политического и частного, так и в его наиболее общей форме— в смысле права человека. Смотри «Deutsch-Franzosische Jahrbucher», где привилегия, преимущественное право, характеризуется как нечто, соответствующее сословие-связанной частной собственности, а право — как нечто, соответствующее состоянию конкуренции, свободной частной собственности (стр. 206 и др.); самые же права человека характеризуются как привилегия, а частная собственность как монополия. Далее, критика права приведена там в связь с немецкой философией и представлена как вывод из критики религии (стр. 72); при этом прямо подчёркивается, что правовые аксиомы, которые должны якобы привести к коммунизму, — что эти аксиомы представляют собой аксиомы частной собственности, а общее право владения — воображаемую предпосылку права частной собственности (стр. 98, 99)[76].

Выдвинуть приведённую фразу против Бабёфа, считать его теоретическим представителем коммунизма — нечто подобное могло, впрочем, прийти в голову только берлинскому школьному наставнику. «Штирнер» не стесняется, однако, утверждать на стр. 247, что

коммунизм, согласно которому «все люди имеют от природы равные права, опровергает свой собственный тезис, утверждая, что люди не имеют от природы никаких прав. Ибо он не хочет, например, признать, что родители имеют права по отношению к детям, — он упраздняет семью. Вообще весь этот революционный или бабувистский принцип (ср. «Коммунисты в Швейцарии», доклад комиссии, стр. 3) покоится на религиозном, т. е. ложном, воззрении».

В Англию приезжает янки, наталкивается там в лице мирового судьи на препятствие, мешающее ему отстегать своего раба, и возмущённо восклицает: Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?*

Святой Санчо осрамился здесь вдвойне. Во-первых, он усматривает упразднение «равных прав человека» в том, что признаются «равные от природы права» детей по отношению к родителям, что детям и родителям предоставляются *равные* права человека. Во-вторых, двумя страницами выше Jacques le bonhomme рассказывает, что государство не вмешивается, когда отец бьёт сына, потому что оно признаёт семейное право. Таким образом, то, что он, с одной стороны, выдаёт за частное (семейное) право, он, с другой стороны, подводит под «равные от

* — И вы называете свободной страну, где человек не может высечь своего негра? *Ред.*

природы права человека». В заключение он признаётся нам, что знает Бабёфа только из доклада Блюнчли, а в этом своём докладе Блюнчли (стр. 3), в свою очередь, признаётся, что все его сведения почерпнуты у бравого Л. Штейна, доктора прав[77]. Основательность познаний святого Санчо относительно коммунизма видна из приведённой цитаты. Подобно тому как святой Бруно — его маклер по делам революции, так святой Блюнчли является его маклером по делам коммунизма. При таком положении вещей не приходится удивляться, если в нашем доморощенном слове божием fraternite[*] революции сводится через несколько строк к «равенству чад божиих» (в какой христианской догматике говорится о egalite[**]?).

Третий королларий.

Стр. 414. Так как принцип общности достигает своей высшей точки в коммунизме, то поэтому коммунизм = «апофеоз государства любви».

Из государства любви, им же самим сфабрикованного, святой Макс выводит здесь коммунизм, который и остаётся поэтому исключительно штирнеровским коммунизмом. Святой Санчо знает только одно из двух — либо эгоизм, либо притязание на любовь, жалость и милостивые подаяния людей. Вне этой дилеммы — и выше её — для него ничего не существует.

Третья логическая конструкция.

«Так как в обществе наблюдаются самые тяжкие недуги, то особенном (!) «угнетённые» (!) «думают,что виновником всего этого является общество, и ставят себе задачей открыть настоящее общество» (стр. 155).

Наоборот, «Штирнер» «ставит себе» «задачей» открыть общество, которое *ему* по душе[***], святое общество, общество как воплощение Святого. Те, кто ныне «угнетены» «в обществе», «думают» только о том, как бы осуществить общество, которое *им по душе,* для чего, прежде всего, необходимо упразднить — на базисе уже имеющихся производительных сил — нынешнее общество. Если, e. g.[****], в какой-нибудь машине «наблюдаются тяжкие изъяны», если она, например, отказывается работать, и те, кому нужна эта машина (например, для того, чтобы делать деньги), находят этот изъян в самой машине и стараются переделать её и т. д., — то, по мнению святого Санчо, они ставят себе задачей не *исправить* машину для себя, а открыть *настоящую* машину, святую машину, машину как воплощение Святого, Святое как

[*] — братство. *Ред.*
[**] — равенстве. *Ред.*
[***] Игра слов: «die rechte Gesellschaft» — «настоящее общество»; «ihm rechte Gesellschatt» — «общество, которое ему по душе». *Ред.*
[****] — exempli gratia — для примера, например. *Ред.*

машину, машину в небесах. «Штирнер» советует им искать вину «*в самих себе»*. Разве это не их вина, что они, например, нуждаются в кирке и плуге? Разве они не могли бы голыми руками сажать картофель в землю и выдирать его оттуда? Святой преподносит им по этому поводу на стр. 156 следующее наставление:

«Это — только очень старое явление, что вину ищут сначала где угодно, но только не в самих себе, — что ищут её в государстве, в своекорыстии богатых, которое, однако, и есть как раз наша вина».

«Угнетённый», который усматривает в «государстве» «виновника» пауперизма, есть, как мы уже видели выше, не кто иной, как сам Jacques le bonhomme. Во-вторых, «угнетённый», успокаивающийся на том, что «виной» всему — «своекорыстие богатых», есть опять-таки не кто иной, как Jacques le bonhomme. Более точные сведения о других угнетённых он мог бы получить из «Фактов и вымыслов» портного и доктора философии Джона Уотса, из «Спутника бедняков» Хобсона и т. д. И, в-третьих, кто же является носителем «нашей вины»? Уж не пролетарский ли ребёнок, который рождается золотушным, которого выращивают с помощью опия и на седьмом году жизни отправляют на фабрику, — или отдельный рабочий, которому предъявляется здесь требование в одиночку «восстать» против мирового рынка, — или же девушка, которая должна либо погибнуть от голода, либо стать проституткой? Нет, единственно лишь тот, кто «всю вину», т. е. «вину» всего нынешнего мирового порядка, ищет «в себе самом», другими словами — опять-таки не кто иной, как сам Jacques le bonhomme. «Это — только очень старое явление» христианского самоуглубления и покаяния в германско-спекулятивной форме, с её идеалистической фразеологией, согласно которой Я, действительный человек, должен изменить не действительность, что я могу сделать только совместно с другими, а внутренне изменить самого себя, «Это — внутренняя борьба писателя с самим собой» («Святое семейство», стр. 122, ср. стр. 73, 121 и 306)[78].

Итак, по мнению святого Санчо, угнетённые обществом ищут настоящее общество. Если бы он был последователен, то и те, которые «ищут вину в государстве», — а ведь у него это *те же самые* лица, — должны были бы искать *настоящее государство.* Но это ему не подходит, потому что он слышал, что коммунисты хотят упразднить государство. Это упразднение государства он должен теперь конструировать, что наш святом Санчо и выполняет опять-таки с помощью своего «ослика», приложения, выполняет способом, который «выглядит очень просто»:

«Так как рабочие находятся в бедственном положении [Notstand], то существующее положение вещей [Stand der Dinge], т. е. государство [Staat] (status = Stand) должно быть упразднено» (там же).

Итак:

Бедственное положение = существующее положение вещей.

Существующее положение вещей = положение [Stand].

Stand = Status*

Status = Staat**

Заключение: бедственное положение = государство.

Что может «выглядеть проще»? «Следует только удивляться», что английские буржуа в 1688 г. и французские в 1789 г. не «пришли» к таким же «простым соображениям» и уравнениям, хотя ведь в те времена уравнение «Stand = Status = der Staat» было справедливо в ещё гораздо большей степени. Отсюда следует, что везде, где имеется «бедственное положение», «Государство», являющееся, что и говорить, одним и тем же в Пруссии и Северной Америке, должно быть упразднено.

Святой Санчо преподносит нам теперь по своему обыкновению несколько соломоновых притч.

Соломонова притча № 1.

Стр. 163. «О том, что общество вовсе не есть Я, которое могло бы давать и т. д., а инструмент, из которого мы можем извлечь пользу; что у нас имеются не общественные обязанности, а лишь общественные интересы; что мы не обязаны приносить обществу жертвы, а если мы иногда в приносим их, то имеем в виду Самих Себя, — об этом социальные либералы не думают, потому что они находятся в плену у религиозного принципа и ревностно стремятся установить некое — святое общество».

Отсюда вытекают следующие «проникновения» в суть коммунизма:

1) Святой Санчо совершенно забыл, что не кто иной, как он сам, превратил «общество» в некое «Я» и что поэтому он находится лишь в своем собственном «обществе».

2) Он думает, что коммунисты только того и ждут, что «общество» им что-то «даст», тогда как на деле они всего лишь хотят создать себе общество.

3) Он превращает общество ещё до того, как оно начало существовать, в инструмент, из которого он хочет извлечь пользу— без того, чтобы он и другие люди своим общественным отношением друг к другу создали общество, т. е. самый этот «инструмент».

4) Он думает, что в коммунистическом обществе может идти речь об «обязанностях» и «интересах», о двух дополняющих

* — состояние. *Ред.*
** — государство. *Ред.*

друг друга сторонах противоположности, существующей только в буржуазном обществе (под видом интереса рассуждающий буржуа всегда ставит нечто третье между собой и своей жизнедеятельностью — манера, возведённая в истинно классическую форму Бентамом, у которого нос должен иметь какой-нибудь интерес, прежде чем он решится понюхать. Ср. в «Книге» о *праве* на свой нос, стр. 247).

5) Святой Макс думает, что коммунисты хотят «приносить жертвы» «обществу», тогда как они хотят принести в жертву всего лишь существующее общество; он должен был бы в таком случае называть приносимой себе жертвой осознание ими того, что их борьба есть общее дело всех людей, переросших буржуазный строй.

6) О том, что социальные либералы находятся в плену у религиозного принципа и

7) что они стремятся к установлению некоего святого общества, — об этом достаточно сказано уже выше. Как «ревностно» святой Санчо «стремится» установить «святое общество», чтобы с его помощью иметь возможность опровергнуть коммунизм, — мы уже видели.

Соломонова притча № 2.

Стр. 277. «Если бы интерес к социальному вопросу был менее страстным и слепым, тогда *люди*... поняли бы, что общество не может обновиться, пока те, кто его составляют *и* конституируют, остаются прежними».

«Штирнер» полагает, что коммунистические пролетарии, которые революционизируют общество и ставят отношения производства и форму общения на новую основу, — а такой основой являются они сами в качестве новых людей, их новый образ жизни, — что эти пролетарии остаются «прежними». Неустанная пропаганда этих пролетариев, дискуссии, которые они ежедневно ведут между собой, в достаточной мере доказывают, насколько они сами не хотят оставаться «прежними» и насколько они вообще по хотят, чтобы люди оставались «прежними». «Прежними» они остались бы только в том случае, если бы стали вместе с Санчо «искать вину в самих себе»; но они слишком хорошо знают, что лишь при изменившихся обстоятельствах они перестанут быть «прежними», и поэтому они проникнуты решимостью при первой же возможности изменить эти обстоятельства. В революционной деятельности изменение самого себя совпадает с преобразованием обстоятельств. — Приведённая великая притча разъясняется с помощью столь же великого примера, который, конечно, опять-таки взят из мира «Святого».

«Если, например, из еврейского народа должно было возникнуть *общество,* которому предстояло распространить новую веру по всей земле, то *этим апостолам* нельзя было оставаться фарисеями».

Первые христиане = общество для распространения веры (основано в 1 году).

= Congregatio de propaganda fide[79] (основана anno[*] 1640).

Anno 1 = Anno 1640.

Это общество, которое должно было возникнуть	=	Эти апостолы.
Эти апостолы	=	Не-евреи.
Еврейский народ	=	Фарисеи.
Христиане	=	Не-фарисеи.
	=	Не-еврейский народ.

Что может выглядеть проще?

Подкреплённый этими уравнениями, святой Макс спокойно изрекает великие исторические слова:

«Люди, отнюдь не имея намерения развивать себя, *всегда хотели* образовать общество».

Люди, отнюдь не имея намерения образовать общество, сделали, однако, именно так, что развилось общество, — потому что они всегда хотели развиваться лишь как разрозненные личности и поэтому достигли своего собственного развития только в обществе и через него. Впрочем, только святому типа нашего Санчо может прийти в голову оторвать развитие «людей» от развития «общества», в котором эти люди живут, и затем фантазировать дальше на этой фантастической основе. К тому же он забыл свой, внушённый ему святым Бруно, тезис, в котором он только что поставил перед людьми моральное требование изменять самих себя и тем самым своё общество, — тезис, в котором он, следовательно, отождествил развитие людей с развитием их общества.

Четвёртая логическая конструкция.

На стр. 156 он влагает в уста коммунистам, в противовес гражданам государства, следующие слова: «Не в том заключается наша сущность» (!), «что все мы равные дети государства» (!), «а в том, что все мы существуем друг для друга. Все мы равны в том, что все мы существуем друг для друга, что каждый трудится для другого, что каждый из нас рабочий». Далее, он ставит знак равенства между «существованием в качестве рабочего» и «существованием каждого из нас, которое возможно *только* благодаря другому», так что другой, «например, работает, чтобы одеть меня, а я — чтобы удовлетворить его потребность в удовольствиях, он —

[*] — в году. *Ред.*

чтобы накормить меня, а я — чтобы просветить его. Таким образом, участие в общем труде — вот наше достоинство и наше равенство. — Какую пользу приносит Нам гражданство? Тяготы. А какую оценку дают нашему труду? Как можно более низкую... Что вы можете противопоставить нам? Опять-таки один лишь труд!» «Только за труд обязаны мы дать вам возмещение»; «только в зависимости от той пользы, которую Вы Нам приносите», «имеете Вы какие-то права на Нас». «Мы хотим, чтобы Вы ценили Нас лишь постольку, поскольку Мы что-нибудь Вам даём; но Вас Мы будем расценивать точно так же». «Ценность определяется делами, которые представляют для Нас какую-то ценность, т. е. общеполезными работами... Кто выполняет полезное дело, тот не должен быть ниже кого бы то ни было, другими словами: все (общеполезные) рабочие равны. Но так как рабочий сто́ит того, что ему платят, то пусть и плата будет равной» (стр. 157, 158).

У «Штирнера» «коммунизм» начинает с поисков *«сущности»;* он хочет опять, подобно доброму «юноше», только «проникнуть в то, что скрыто за вещами». Что коммунизм есть в высшей степени практическое движение, преследующее практические цели с помощью практических средств, и что разве только в Германии он, выступая против немецких философов, может заняться на минуту вопросом о «сущности», — это нашего святого, конечно, нисколько не касается. Этот штирнеровский «коммунизм», одержимый такой тоской по «сущности», приходит поэтому только к философской категории, к «бытию друг для друга», — к категории, которая затем с помощью нескольких насильственных уравнений:

Бытие друг для друга = существование *только* благодаря другому
= существование в качестве рабочего
= царство всеобщего труда, —

придвигается несколько ближе к эмпирическому миру. Мы предлагаем, впрочем, святому Санчо указать, например, у *Оуэна* (который ведь как представитель английского коммунизма может считаться не менее показательным для «коммунизма», чем, например, некоммунистический Прудон*, из которого извлечена и составлена большая часть процитированных только что положений) хотя бы одно место, где встречалось бы хоть слово из этих положений о «сущности», царстве всеобщего труда и т. д. Впрочем, нам незачем отправляться так далеко. В цитированном уже выше немецком коммунисти-

* Перечёркнуто подстрочное примечание: «Прудон, которого коммунистический рабочий журнал «La Fraternité» резко критиковал за концепцию равной заработной платы, за «работника вообще» и за прочие экономические предрассудки, встречающиеся у этого примечательного писателя, и от которого коммунисты не восприняли ничего, кроме его критики собственности...» *Ред.*

ческом журнале «Die Stimme des Volks», в третьем выпуске, говорится:

«То, что теперь называется трудом, составляет лишь ничтожно малую часть всего огромного, могучего процесса производства; *религия и мораль* удостаивают имени *труда* только отвратительные и опасные виды производства, не останавливаясь и перед тем, чтобы прикрасить их с помощью всевозможных изречений, как бы благословений (или заклинании) вроде: «трудиться в поте лица» — как божие испытание; «труд услаждает жизнь» — для поощрения и т. д. Мораль того мира, в котором мы живём, весьма благоразумно остерегается называть трудом деятельность людей в её привлекательных и свободных проявлениях. Эту сторону жизни, хотя и она представляет собой процесс производства, мораль всячески поносит. Мораль охотно поносит её как суету, как суетное наслаждение, сластолюбие. Коммунизм разоблачил эту лицемерную проповедницу, эту жалкую мораль».

Как царство всеобщего труда весь коммунизм сводится святым Максом к равной заработной плате — открытие, которое повторяется затем в следующих трёх «преломлениях»: на стр. 357— «Против конкуренции восстаёт принцип общества босяков — *делёж.* Так неужели Я, весьма способный, не должен иметь никакого преимущества перед неспособным?» Далее, на стр. 363, он говорит о «всеобщей таксе на человеческую деятельность в коммунистическом обществе». И, наконец, на стр. 350, он подсовывает коммунистам ту мысль, что «труд» есть «единственное достояние» человека. Святой Макс снова привносит таким образом в коммунизм частную собственность в её двоякой форме — в виде дележа и в виде наёмного труда. Как уже в прежних своих рассуждениях о «грабеже», святой Макс провозглашает и здесь самые банальные и ограниченные буржуазные представления как свои «собственные» «проникновения» в суть коммунизма. Он доказал, что вполне заслужил честь — учиться у Блюнчли. Как типичный мелкий буржуа, святой Макс боится, что он, «весьма способный», «не будет иметь никакого преимущества перед неспособным», — хотя ему больше всего следовало бы бояться того, что он может быть предоставлен своим собственным «способностям».

Кстати, наш «весьма способный» воображает, что права гражданства безразличны для пролетариев, но предварительно он при этом предположил, что пролетарии ими *пользуются.* Это подобно тому, как он выше вообразил, что для буржуа безразлична форма правления. Рабочим настолько важно гражданство, т. е. *активное* гражданство, что там, где они *пользуются* им, как, например, в Америке, они «извлекают» из этого «пользу», а там, где они лишены гражданских прав, они стремятся приобрести их. Сравни прения северо-американских рабочих на бесчисленных митингах, всю историю английского чартизма, а также французского коммунизма и реформизма.

Первый королларий.

«Рабочий, будучи проникнут сознанием, что самое существенное в нём то, что он — рабочий, держится далеко от эгоизма и подчиняется верховенству общества рабочих, подобно тому как бюргер был предан» (!) «государству конкуренции» (стр. 162).

Но рабочий проникнут всего лишь сознанием того, что, с точки зрения буржуа, самое существенное в нём это то, что он — рабочий, который поэтому может проявлять свою силу и против буржуа как такового. Оба открытия святого Санчо, «преданность гражданина» и *«государство* конкуренции», можно зарегистрировать только как новое доказательство «способности» нашего «весьма способного».

Второй королларий.

«Коммунизм *должен ставить* своей целью «общее благо». *Это ведь действительно выглядит так,* словно при этом никто не должен будет остаться в обиде. Но каково же будет это благо? Разве для всех одно и то же является благом? Разве все испытывают одинаковое благоденствие при одних и тех же условиях?.. Если это так, то, значит, речь идёт об «истинном благе». Не придём ли Мы, тем самым, как раз к тому пункту, где начинается тирания религии? ... Общество декретировало, что такое-то благо есть «истинное благо», и этим благом называется, например, *честно заработанное наслаждение,* но Ты предпочитаешь сладостную лень; в таком случае общество... проявляя благоразумную осторожность, не станет доставлять тебе то, что является для Тебя благом. Провозглашая общее благо, коммунизм как раз уничтожает благоденствие лиц, которые жили до сих пор на свою ренту» и т. д. (стр. 411, 412).

«Если это так», то отсюда вытекают следующие уравнения;

Общее благо = Коммунизм.
= Если это так, то
= Одно и то же является благом для всех.
= Одинаковое благоденствие всех при одних и тех же условиях.
= Истинное благо
= (Святое благо, Святое, господство Святого, иерархия).
= Тирания религии.
Коммунизм = тирания религии.

«Это ведь действительно выглядит так», словно «Штирнер» сказал здесь о коммунизме то же самое, что он говорил до сих пор обо всём прочем.

Как глубоко наш святой «проник» в суть коммунизма, видно также из того, что он приписывает коммунизму стремление осуществить «честно заработанное наслаждение» в качестве «истинного блага». Кто, кроме «Штирнера» и нескольких

берлинских сапожников и портных, станет думать о «честно заработанном наслаждении»*, да ещё вкладывать это в уста коммунистам, у которых отпадает самая основа всей этой противоположности между трудом и наслаждением! Пусть наш высокоморальный святой успокоится на этот счёт. «Честный заработок» будет оставлен ему, а также и тем, кого он, сам того не зная, представляет, — его мелким, разорённым промышленной свободой и морально «возмущённым» ремесленникам-мастерам. «Сладостная лень» тоже целиком составляет принадлежность тривиальнейшего буржуазного воззрения. Но венцом всей разбираемой фразы является то хитроумное буржуазное соображение, что коммунисты хотят уничтожить «благоденствие» рантье, а между тем говорят о «благоденствии всех». «Штирнер» считает, следовательно, что в коммунистическом обществе будут ещё существовать рантье, «благоденствие» которых пришлось бы уничтожать. Он утверждает, что «благоденствие» *рантье* внутренне присуще индивидам, являющимся сейчас рантье, что оно неотделимо от их индивидуальности; он воображает, что для этих индивидов не может существовать никакого другого «благоденствия» кроме того, которое обусловлено их положением рантье. Он полагает, далее, что коммунистический строй общества и тогда уже является установленным, когда обществу приходится ещё вести борьбу против рантье ним подобных**. Коммунисты, во всяком случае, отнюдь не постесняются свергнуть господство буржуазии и уничтожить её «благоденствие», как только будут в силах это сделать***. Для них совершенно не имеет значения то обстоятельство, что это общее их врагам, обусловленное классовыми отношениями «благоденствие» взывает также в качестве личного «благоденствия» к какой-то сентиментальности, наличие которой при этом тупоумно предполагается.

---

* Далее в рукописи перечеркнуто: «Кто, кроме Штирнера, способен вложить в уста аморальным революционным пролетариям подобные моральные глупости — пролетариям, которые, как это известно во всём цивилизованном мире (куда, правда, Берлин, будучи лишь «образованным», не относится), возымели нечестивое намерение не «честно заработать» своё «довольство», а завоевать его!» *Ред.*

** Далее в рукописи перечёркнуто: «И в заключение он предъявляет коммунистам моральное требование, чтобы они спокойно обрекли себя на вечную эксплуатацию со стороны рантье, купцов, промышленников и т. д., — ибо они не могут устранить эту эксплуатацию без того, чтобы уничтожить, вместе с тем, «благоденствие» этих господ! Jacques le bonhomme, выступающий здесь чемпионом крупных буржуа, может не обременять себя чтением нравственных проповедей коммунистам, которые могут ежедневно выслушивать подобные проповеди, в гораздо лучшем исполнении, от его «добрых бюргеров»». *Ред.*

*** Далее в рукописи перечёркнуто: «и они не постесняются сделать это именно потому, что для них «благо всех», как «живых индивидов», выше «благоденствия» существующих общественных классов. «Благоденствие», которым наслаждается рантье в качестве *рантье,* не есть «благоденствие» индивида как такового, а благоденствие рантье, не индивидуальное, а — в рамках данного класса — общее благоденствие». *Ред.*

Третий королларий.

На стр. 190 в коммунистическом обществе «забота снова возникает в виде труда».

Добрый бюргер «Штирнер», уже радующийся, что при коммунизме он снова встретит свою любимую «заботу», на сей раз всё-таки просчитался. «Забота» есть не что иное, как угнетённое и подавленное настроение, являющееся в мещанской среде необходимым спутником труда, нищенской деятельности для обеспечения себя скудным заработком. «Забота» процветает в своём наиболее чистом виде в жизни немецкого доброго бюргера, где она имеет хронический характер и «всегда остаётся равной самой себе», жалкой и презренной, между тем как нужда пролетария принимает острую, резкую форму, толкает его на борьбу не на жизнь, а на смерть, революционизирует его и порождает поэтому не «заботу», а страсть. Если коммунизм хочет уничтожить как «заботу» бюргера, так и нужду пролетария, то он ведь не сможет, само собой разумеется, сделать это, не уничтожив причину той и другой, т. е. не уничтожив «труд».

Мы переходим теперь к *историческим конструкциям* коммунизма.

Первая историческая конструкция.

«Пока для чести и достоинства человека было достаточно одной только веры, ничего нельзя было возразить против любого, даже самого утомительного труда». — «Всю бедственность своего положения угнетённые классы могли выносить лишь до тех пор, пока они были христианами» (самое большее, что можно сказать, это то, что они были христианами лишь до тех пор, пока выносили своё бедственное положение), «ибо христианство» (стоящее с палкой за их спиной) «подавляет в зародыше их ропот и возмущение» (стр. 158).

«Откуда «Штирнеру» так хорошо известно», что могли делать угнетённые классы, мы узнаём из первого выпуска «Allgemeine Literatur-Zeitung», где «критика в образе переплётного мастера» цитирует следующее место из одной незначительной книги[80]:

«Современный пауперизм принял политический характер; если прежний нищий *покорно* выносил свой жребий и смотрел на него как на *божью волю,* то нынешний *босяк* спрашивает, должен ли он влачить свою жизнь в нищете потому лишь, что он случайно родился в лохмотьях».

Вследствие этого могущественного влияния христианства освобождение крепостных сопровождалось самой кровопролитной и ожесточённой борьбой, направленной именно против *духовных* феодалов, и было доведено до конца, вопреки ропоту и возмущению воплощённого в попах христианства (ср. Иден, «История бедных», книга I; Гизо, «История цивилизации во Франции»; Монтей, «История французов различных сословий»[81] и т. д.).

Между тем, с другой стороны, мелкие попы, особенно в начале средних веков, подстрекали крепостных к «ропоту» и «возмущению» против светских феодалов (ср., между прочим, хотя бы известный капитулярий Карла Великого). Сравни также сказанное выше по поводу «вспыхивавших то здесь, то там рабочих волнений», — об «угнетённых классах» и их восстаниях в XIV веке.

Прежние формы рабочих восстаний были связаны с достигнутой в каждом случае ступенью в развитии труда и обусловленной этим формой собственности; коммунистические же восстания в прямой или косвенной форме — с крупной промышленностью. Не вдаваясь, однако, в эту сложную историю, святой Макс совершает священный переход от *терпеливых* угнетённых классов к *нетерпеливым* угнетённым классам:

«Теперь, когда каждый *должен,* работая над собой, стать *человеком»* («откуда только знают», например, каталонские рабочие, что «каждый должен, работая над собой, стать человеком»?), «прикованность человека к машинообразному труду совпадает с рабством» (стр. 158).

Значит, до Спартака и восстания рабов христианство помешало тому, чтобы «прикованность человека *к* машинообразному труду» «совпадала с рабством»; во времена же Спартака не что иное, как понятие «человек», устранило это отношение и впервые породило рабство. «Или, может быть», Штирнер «даже» слыхал кое-что о связи нынешних рабочих волнений с машинным производством и хотел намекнуть здесь именно на эту связь? В этом случае не введение машинного труда превратило рабочих в бунтовщиков, а введение понятия «человек» превратило-де машинный труд в рабство. — «Если таково положение вещей», то «действительно это ведь выглядит так», будто здесь перед нами «единственная» история выступлений рабочих.

Вторая историческая конструкция.

«Буржуазия возвестила евангелие материального наслаждения и теперь удивляется, что это учение находит сторонников среди нас, пролетариев» (стр. 159).

Только что рабочие хотели осуществить понятие «Человека», Святое, а теперь они вдруг направили свои помыслы на «материальное наслаждение», на мирское; там речь шла о «тягостности» труда, а здесь уже только о труде наслаждения. Святой Санчо бьёт себя тут по ambas sus valientes posaderas* — по материальной истории, во-первых, и по штирнеровской священной истории, во-вторых. Согласно материальной истории именно аристократия впервые поставила евангелие мирского наслаждения на место наслаждения евангелием; а трезвая буржуазия

* — мощным ягодицам. *Ред.*

стала трудиться в поте лица и поступила весьма хитроумно, предоставив аристократии наслаждение, которое самой буржуазии было запрещено её собственными законами (причём власть аристократии переходила в форме денег в карманы буржуа).

Согласно штирнеровской истории буржуазия довольствовалась тем, что искала «Святое», поддерживала культ государства и «превращала все существующие объекты в продукты представления»; потребовались иезуиты, чтобы «спасти чувственность от полного упадка». Согласно той же штирнеровской истории буржуазия захватила посредством революции в свои руки всю власть, стало быть, захватила и её евангелие, евангелие материального наслаждения, хотя согласно той же штирнеровской истории мы дожили до того, что «в мире господствуют только идеи». Штирнеровская иерархия очутилась таким образом «entre ambas posaderas»*.

Третья историческая конструкция.

Стр. 159: «После того как буржуазия освободила людей от командования и произвола отдельных лиц, остался тот произвол, который возникает из конъюнктуры отношений и может быть назван случайностью обстоятельств. Остались — счастье и баловни счастья».

Святой Санчо заставляет затем коммунистов «находить закон и новый порядок, который покончит с этими колебаниями» (или как их там называют), — порядок, о котором коммунисты, как ему достоверно известно, должны воскликнуть: «Да будет этот порядок отныне свят!» (вернее, сам он должен был бы воскликнуть: да будет беспорядок моих фантазий — святым порядком коммунистов!). «Здесь мудрость» (Откровение Иоанна, 13, 18). «Кто имеет ум, тот сочти число» бессмыслиц, которые Штирнер — обычно столь многословный, всё время жующий свою жвачку — здесь втискивает в несколько строк.

В самой общей форме первое положение означает: после того как буржуазия уничтожила феодализм, осталась буржуазия. Или: после того как в воображении «Штирнера» господство лиц было уничтожено, осталось сделать нечто совершенно обратное. «Ведь это действительно выглядит так», словно можно две исторические эпохи, самым решительным образом отличающиеся друг от друга, привести в связь, которая будет святой связью, связью в качестве Святого, связью в небесах.

Выдвигая это положение, святой Санчо не довольствуется, впрочем, вышеуказанным «mode simple»** бессмыслицы, он стремится непременно довести дело до «mode composé»***

* — «между ягодицами». *Ред.*
** — «простым видом». *Ред.*
*** — «сложного вида». *Ред.*

и «bi-composé»* бессмыслицы. В самом деле: во-первых, святой Макс верит заверениям освобождающих *себя* буржуа, что, освободив *себя* от приказов и произвола отдельных лиц, они освободили от этого командования и произвола всю массу общества в целом. Во-вторых, фактически они освободились не от «командования и произвола отдельных лиц», а от господства корпорации, цеха, сословий, после чего только они и оказались в состоянии осуществлять в качестве *действительных* отдельных буржуа «командование и произвол» по отношению к рабочим. В-третьих, они уничтожили только plus ou moins** идеалистическую видимость прежнего командования и прежнего произвола отдельных лиц, чтобы на её место поставить это командование и этот произвол в их материальной грубой форме. Он, буржуа, хотел, чтобы его «командование и произвол» не были больше ограничены существовавшим до сих пор «командованием и произволом» политической власти, сконцентрированной в монархе, в дворянство и n корпорации, а ограничивались, в крайнем случае, лишь выраженными в буржуазных законах общими интересами всего класса буржуазии в целом. Он сделал только одно: устранил командование и произвол *над* командованием и произволом отдельных буржуа (смотри «Политический либерализм»).

Перейдя затем к конъюнктуре отношений, которая с установлением господства буржуазии сделалась совсем другой конъюнктурой совсем других отношений, святой Санчо, вместо того чтобы подвергнуть эту конъюнктуру действительному анализу, оставляет её в виде всеобщей категории «конъюнктуры и т. д.», наделяя её ещё более неопределённым названием «случайности обстоятельств», как будто «командование и произвол отдельных лиц» сами не являются «конъюнктурой отношений». Устранив таким образом реальную основу коммунизма, а именно *определённую* конъюнктуру отношений при буржуазном строе, он уже может теперь превратить и коммунизм, повиснувший после этого в воздухе, в свой святой коммунизм. «Ведь это действительно выглядит так», будто «Штирнер» есть «человек только с идеальным», т. е. воображаемым, историческим «богатством», что он есть *«совершенный босяк».* Смотри «Книгу», стр. 362.

Вся эта великая конструкция или, вернее, сё большая посылка повторяется весьма патетически на стр. 189 ещё раз в следующей форме:

«Политический либерализм уничтожает неравенство господ и слуг; он создаёт *безвластие,* анархию» (!); «господин был отделён от единичного лица, от эгоиста, и превратился в *призрак,* в закон или государство».

* — «вдвойне сложного». *Ред.*
** — более или менее. *Ред.*

Господство призраков = (иерархия) = безвластие, равное власти «всемогущих» буржуа. Как мы видим, это господство призраков есть, напротив, господство *многих* действительных господ; и, значит, коммунизм можно было с таким же правом понять как освобождение от этого господства многих, — этого, однако, святой Санчо не мог сделать, ибо тогда были бы опрокинуты как его логические конструкции коммунизма, так и вся конструкция «свободных». Но так обстоит дело во всей «Книге». Один-единственный вывод из собственных посылок нашего святого, один-единственный исторический факт, опрокидывает целые ряды его прозрений и результатов.

Четвёртая историческая конструкция. — На стр. 350 святой Санчо выводит коммунизм прямо из отмены крепостного права.

I. *Большая посылка:*

«Было достигнуто необычайно много, когда люди добились того, что их стали *рассматривать»* (!) «как владельцев. Этим было уничтожено крепостное право и каждый, кто до тех пор сам был *собственностью,* сделался отныне *господином».*

(Согласно mode simple бессмыслицы это опять-таки означает: крепостное право было отменено, как только состоялась его отмена.) Mode composе этой бессмыслицы заключается в том, что святой Санчо полагает, будто благодаря святому созерцанию, благодаря тому, что люди «рассматривали», а также являлись «объектом рассмотрения», они стали «владельцами», тогда как на деле вся трудность в том и заключалась, чтобы стать «владельцами», а рассмотрение пришло уж затем само собой; а mode bicomposе бессмыслицы содержится в утверждении, что когда отмена крепостной зависимости, бывшая вначале ещё частичной, начала развивать свои последствия и сделалась, таким образом, всеобщей, — крепостные не были уже в состоянии «добиться», чтобы их «рассматривали» как *оправдывающих издержки* владения (для владельца это владение стало слишком убыточным), так что широкие массы, «бывшие до тех пор сами собственностью», т. е. подневольными работниками, «сделались» в результате отнюдь не «господами», а только свободными рабочими.

II. *Малая историческая посылка,* — она охватывает около восьми столетий, хотя, «правда, не сразу можно увидеть в ней всю глубину её содержания» (ср. Виганд, стр. 194).

«Однако *отныне* Твоего владения и Твоего имущества *уже* недостаточно, и оно *уже* не будет признаваться; *зато* возрастают в ценности процесс Твоего труда и самый Твой труд. Мы почитаем *теперь* то, что Ты *подчиняешь себе* вещи, как *прежде»* (?) «почитали то, что Ты владел ими. Твой труд есть Твоё имущество. Ты теперь господин или владелец добытого трудом, а не унаследованного» (там же).

«Отныне» — «уже не» — «зато» — «теперь» — «как прежде» — «теперь» — «или» — «не» — таково содержание этого предложения.

Хотя «Штирнер» и пришёл «теперь» к тому, что Ты (т. е. Шелига) — господин добытого трудом, а не унаследованного, всё же его осеняет «теперь» мысль, что сейчас имеет место как раз противоположное — и вот от обоих его уродцев-посылок рождается оборотень коммунизма.

III. *Коммунистическое заключение.*

«*Но* так как ***сейчас*** всё является унаследованным и каждый принадлежащий Тебе грош носит на себе не трудовую, а наследственную печать» (кульминационный пункт бессмыслицы), «***ТО*** всё должно быть переплавлено».

На этом основании Шелига может вообразить, что он достиг того пункта, откуда он видит как зарождение и гибель средневековых коммун, так и коммунизм XIX века. И тем самым святой Макс, несмотря на всё, что он «получил в наследство» и «добыл трудом», пришёл тут не к «подчинению себе вещей», а, самое большее, лишь к «обладанию» бессмыслицей.

Любители конструкций могут увидеть ещё на стр. 421, как святой Макс, сконструировав сначала коммунизм из крепостной зависимости, конструирует его затем ещё в виде крепостной зависимости *от* одного сюзерена — общества — по тому же образцу, как выше он превратил средство, с помощью которого мы что-нибудь приобретаем, в «Святое», «милостью» которого нам что-либо даётся. Теперь, в заключение, остановимся ещё лишь на нескольких «проникновениях» в суть коммунизма, вытекающих из вышеприведённых посылок.

Во-первых, «Штирнер» даёт новую *теорию эксплуатации,* состоящую в том, что

«рабочий на булавочной фабрике работает над одной только частью булавки, передаёт сработанное из рук в руки другому я используется, эксплуатируется этим другим» (стр. 158).

«Штирнер» делает здесь, таким образом, открытие, что рабочие на фабрике взаимно эксплуатируют друг друга, так как они «передают сработанное из рук в руки» друг другу, фабрикант же, руки которого не работают вовсе, не может поэтому и эксплуатировать рабочих. «Штирнер» даёт здесь разительным пример того плачевного положения, в которое немецкие теоретики были поставлены коммунизмом. Им приходится теперь заниматься и низменными вещами, вроде булавочных фабрик и т. д., по отношению к которым они ведут себя как настоящие варвары, как индейцы-оджибуэи и ново-зеландцы.

«Напротив», штирнеровский коммунизм «гласит» (там же):

«Всякая работа должна иметь своей целью удовлетворение «Человека». Поэтому он» («Человек») «и должен стать в ней *мастером,* т. е. должен *уметь* выполнять её как нечто целостное».

«Человек» должен стать мастером! — «Человек» остаётся изготовителем булавочных головок, но проникается успокоительным сознанием, что булавочная головка составляет часть булавки и что он *умеет* изготовить целую булавку. Утомление и отвращение, вызываемое вечно повторяющимся изготовлением булавочных головок, превращаются благодаря этому сознанию в «удовлетворение для Человека». О, Прудон!

Дальнейшее прозрение:

«Так как коммунисты объявляют только *свободную деятельность* сущностью» (iterum Crispinus*) «человека, то они нуждаются, как все представители *будничного образа мысли,* в *воскресном дне,* в некотором подъёме и назидании наряду со своим *бездушным трудом».*

Помимо подсунутой здесь «сущности человека», несчастный Санчо вынужден превратить «свободную деятельность», — что у коммунистов означает: вытекающее из свободного развития всей совокупности способностей творческое проявление жизни «целостного субъекта» (выражаясь понятным для «Штирнера» способом), — в «бездушный труд», потому именно, что наш берлинец замечает, что речь идёт здесь не о «тяжком труде мысли». С помощью этого простого превращения он и может затем приписать коммунистам «будничный образ мысли». А вместе с мещанскими буднями в коммунизм проникает, конечно, и мещанское воскресенье.

Стр. 163: «Воскресная сторона коммунизма состоит в том, что коммунист видит в Тебе человека, брата».

Коммунист оказывается здесь, таким образом, и «Человеком», и «Рабочим». Это святой Санчо называет (в указанном месте) «двояким *назначением,* возлагаемым на человека коммунистом — по части материального приобретения и по части приобретения духовного».

Значит, здесь он ввёл обратно в коммунизм даже «приобретение» и бюрократию, благодаря чему, разумеется, коммунизм «достигает своей конечной цели» и перестаёт быть коммунизмом. Впрочем, он не мог поступить иначе, потому что в его «Союзе», который он конструирует в дальнейшем, каждый тоже получает «двоякое назначение» — как человек и как «Единственный». Этот дуализм он предварительно узаконяет тем, что подсовывает его коммунизму, — метод, с которым мы ещё встретимся в его рассуждениях о ленной системе и её использовании.

* — снова Криспин. *Ред.*

На стр. 344 «Штирнер» полагает, что «коммунисты» хотят «разрешить полюбовно вопрос о собственности», а на стр. 413 они даже апеллируют у него к самоотверженности людей и к чувству самоотречения капиталистов![*] Немногие выступившие со времён Бабёфа коммунистические *буржуа,* которые были нереволюционны, — весьма редкое явление; огромное же большинство коммунистов во всех странах проникнуто революционным духом. Каково мнение коммунистов о «чувстве самоотречения богатых» и о «самоотверженности людей», святой Макс мог бы узнать из нескольких мест у Кабе, т. е. как раз у того коммуниста, который ещё больше других может произвести впечатление, будто он апеллирует к devoument, к самоотверженности[**]. Эти места направлены против республиканцев и особенно против атаки на коммунизм со стороны г-на Бюше, за которым ещё плетётся в Париже очень небольшое число рабочих:

«Так же обстоит дело с самоотверженностью (devoument); это — учение г-на Бюше, на сей раз освобождённое от своей католической формы, ибо Бюше несомненно боится, что его католицизм противен рабочей массе и оттолкнёт её. «Чтобы достойно выполнять свой *долг* (devoir), — говорит рюше, — нужна *самоотверженность* (devoument)». — Пойми кто может, какая разница между devoir и devoument. — «Мы требуем самоотверженности от всех; как во имя великого национального единства, так и во имя объединения рабочих... необходимо, чтобы мы были объединены, способны к самопожертвованию (devoues), стояли друг за друга». — Необходимо, необходимо — это легко сказать, и это давно уже говорят и ещё долго будут говорить всё с тем же успехом, если не подумают о других средствах! Бюше жалуется на своекорыстие богатых; но какой толк в подобных жалобах? Бюше объявляет врагами всех, кто не хочет жертвовать собой».

««Если, — говорит он, — человек, находясь под властью эгоизма, отказывается жертвовать собой для других, что тогда делать?.. Мы, ни минуты не колеблясь, дадим такой ответ: *общество* всегда имеет *право* взять у нас то, что мы должны принести ему в жертву по требованию нашего собственного долга... Самоотверженность есть единственное средство выполнить свай долг. Каждый из нас должен жертвовать собой всегда и всюду. Тот, кто из эгоизма отказывается выполнить свой долг самоотверженности, должен быть *принуждён* к этому». — Так Бюше призывает всех людей: жертвуйте собой, жертвуйте собой! Думайте только о самопожертвовании! Не значит ли это — ничего не понимать в человеческой природе и попирать её ногами? Не ложный ли это взгляд? Мы почти готовы сказать — *ребяческий, нелепый* взгляд». (Кабе, «Опровержение доктрин l'Atelier», стр. 19, 20.) — Кабе доказывает далее, на стр. 22, республиканцу Бюше, что он неизбежно приходит к «аристократии самоот-

---

[*] Далее в рукописи перечёркнуто: «Святой Макс опять приписывает себе здесь мудрость смелого натиска и удара, словно вся его трескотня о восстающем пролетариате не является неудачным перепевом Вейтлинга и его, состоящего из воров, «пролетариата», — Вейтлинга, одного из немногих коммунистов, которых он знает по милости Блюнчли». *Ред.*

[**] Далее в рукописи перечёркнуто: «Во Франции все коммунисты упрекают сен-симонистов и фурьеристов в миролюбии, отличаясь от них преимущественно отказом от всякого «полюбовного решения вопроса», — подобно тому, как в Англии чартисты отличаются, главным образом, тем же признаком от социалистов». *Ред.*

верженности» разных рангов, и затем иронически спрашивает: «Во что же обращается devoument? Куда девается devoument, если люди жертвуют собой только для того, чтобы дойти до высших ступеней *иерархии?*.. Подобная система могла бы ещё возникнуть в голове человека, мечтающего стать папой или кардиналом, — но в головах рабочих!!!» — «Г-н Бюше не хочет, чтобы труд сделался *приятным развлечением,* и чтобы человек трудился для своего собственного блага и создавал себе новые наслаждения. Он утверждает... «что человек существует на земле только для выполнения *назначения, долга* (une fonction, un devoir)». «Нет, — проповедует он коммунистам, — человек, эта великая сила, создан не для самого себя (n'a point ete fait pour lui-meme)... Это — примитивная мысль. Человек — работник (ouvrier) в мире, он должен выполнять дело (oeuvre), предписываемое его деятельности моралью, это его долг... Не будем никогда упускать из виду, что мы должны выполнить *высокое назначение* (une haute fonction) — назначение, которое началось с первого дня существования человека и только вместе с человечеством прекратит свое существование». — Но кто же открыл г-ну Бюше все эти превосходные вещи? (Mais qui a revele toutes ces belles choses a M. Buchez lui-meme, — что Штирнер перевёл бы так: Откуда только Бюше так хорошо знает, что именно человек должен делать?). — А впрочем, пойми кто может. — Бюше продолжает: «Как? Человеку нужно было ждать тысячи веков, чтобы узнать от вас, коммунистов, что он создан для самого себя и что его единственная цель—жить во всевозможных наслаждениях?.. Но нет, нельзя впадать в такое заблуждение. Нельзя забывать, что *мы созданы для труда (faits pour travailler),* для *постоянного* труда и что мы можем требовать только того, что *необходимо для жизни* (la suffisante vie), т. е. такого благосостояния, при котором мы могли бы как следует выполнять наше назначение. Всё, что выходит за пределы этого круга, — *нелепо* и *опасно».* — Но докажите же это, докажите! И не довольствуйтесь, уподобляясь пророку, одними прорицаниями! Вы сразу же начинаете говорить о *тысячах веков!* И затем — кто же утверждает, что нас ждали во *все* века? А вас-то разве ждали со всеми вашими теориями о devoument, devoir, nationalite francaise, association ouvriere[*]? «В заключение, — говорит Бюше, — мы просим вас не оскорбляться тем, что мы сказали. — Мы не менее вежливые французы и тоже просим вас не оскорбляться» (стр. 31). *«Поверьте нам,* — говорит Бюше, — существует communaute[**], которая создана уже давно и членами которой являетесь и вы». — «Поверьте нам, Бюше, — заключает Кабе, — станьте коммунистом!»

«Самоотверженность», «долг», «социальная обязанность», «право общества», «призвание, назначение человека», «предназначенная человеку роль рабочего», «моральное дело», «рабочее объединение», «добывание необходимого для жизни» — разве всё это не то же самое, в чём святой Санчо упрекает коммунистов и в *отсутствии* чего упрекает тех же коммунистов г-н Бюше, торжественно высказанные упрёки которого Кабе поднимает на смех? Не находим ли мы уже здесь даже штирнеровскую «иерархию»?

В заключение святой Санчо наносит коммунизму на стр. 169 смертельный удар, изрекая следующее положение:

[*] — самоотверженности, долге, французской национальности, рабочем объединении. *Ред.*
[**] — общность. *Ред.*

«Отнимая (!) также и *собственность,* социалисты не учитывают, что она прочно коренится в собственной природе каждого. Разве только деньги и имущество — собственность, или же и всякое моё мнение есть нечто моё, свойственное мне? *Значит,* всякое мнение должно быть уничтожено или обезличено».

Разве мнение святого Санчо, поскольку оно не становится также и мнением других, даёт ему власть над чем-нибудь, хотя бы над чужим мнением? Выдвигая здесь против коммунизма капитал своего мнения, святой Макс опять-таки делает только то, что пускает в ход против него самые застарелые и тривиальные буржуазные обвинения и думает, что сказал что-то новое только потому, что для него, «образованного» берлинца, эти избитые пошлости новы. Наряду со многими другими и после многих других то же самое сказал гораздо лучше Дестют до Траси лет тридцать тому назад — и позже — в цитируемой ниже книге. Например:

«По отношению к собственности был устроен настоящий процесс, приводились доводы за и против неё, как будто от нас зависит решить, быть собственности на земле или не быть; но это значит решительно не понимать природу человека» («Трактат о воле», Париж, 1826, стр. 18).

И вот г-н Дестют де Траси принимается доказывать, что propriété, individualité и personnalité[*] — тождественны, что в «Я» уже заключено «Моё», и находит естественную основу частной собственности в том, что

«природа наделила человека неизбежной и неотчуждаемой собственностью, собственностью на свою индивидуальность» (стр. 17). — Индивид «ясно видит, что это Я — исключительный собственник тела, им одушевляемого, органов, приводимых им в движение, всех их способностей, всех сил и действий, производимых ими, всех их страстей и поступков; ибо всё это оканчивается и начинается вместе с данным Я, существует только благодаря ему, приводится в движение только его действием; и никакое другое лицо не может ни пользоваться этими же самыми орудиями, ни подвергаться такому же воздействию с их стороны» (стр. 16). — «Собственность существует если и не повсюду, где существует ощущающий индивид, то, во всяком случае, повсюду, где есть индивид, имеющий желания» (стр. 19).

Отождествив, таким образом, частную собственность и личность, Дестют де Траси с помощью игры слов: *propriété*[**] и *propre*[***], приходит, — подобно «Штирнеру», играющему словами: Mein[****] и Meinung[*****], *Eigentum*[******] и *Eigenheit*[*******], — к следующему выводу:

[*] — собственность, индивидуальность и личность. *Ред.*
[**] — *собственность. Ред.*
[***] — *своё, особенное. Ред.*
[****] — моё. *Ред.*
[*****] — мнение. *Ред.*
[******] — *собственность. Ред.*
[*******] — *особенность. Ред.*

«Стало быть, совершенно праздны споры о том, не лучше ли, чтобы никто из нас не имел ничего собственного (de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fut *propre* a chacun de nous)... во всяком случае это всё равно, что спрашивать, не желательно ли, чтобы мы были совсем иными, чем являемся в действительности, или даже исследовать вопрос — не лучше ли было бы, чтобы нас не было вовсе» (стр. 22).

«Это — крайне популярные», ставшие уже традиционными возражения против коммунизма, «и именно поэтому» но приходится «удивляться, что Штирнер» их повторяет.

Если ограниченный буржуа говорит коммунистам: уничтожая собственность, т. е. моё существование в качестве капиталиста, помещика, фабриканта и ваше существование в качество рабочего, вы уничтожаете мою и вашу индивидуальность; отнимая у меня возможность эксплуатировать вас, рабочих, загребать прибыль, проценты или ренту, вы отнимаете у меня возможность существовать в качество индивида; если, таким образом, буржуа заявляет коммунистам: уничтожая моё существование *как буржуа,* вы уничтожаете моё существование *как индивида;* если он, таким образом, отождествляет себя как буржуа с собой как индивидом, — то нельзя, по крайней мере, отказать ему в откровенности и бесстыдстве. Для буржуа это действительно так: он считает себя индивидом лишь постольку, поскольку он буржуа.

Но когда выходят на сцену теоретики буржуазии и дают этому утверждению общее выражение, когда они и теоретически отождествляют собственность буржуа с индивидуальностью и хотят логически оправдать это отождествление, — лишь тогда этот вздор становится возвышенным и священным.

Выше «Штирнер» опровергал коммунистическое уничтожение частной собственности тем, что сперва превратил частную собственность в «обладание», а затем объявил глагол «обладать, иметь» незаменимым словом, вечной истиной, потому что и в коммунистическом обществе может случиться, что Штирнер будет «иметь» боли в желудке. Совершенно так же он обосновывает теперь неустранимость частной собственности, превращая сё в понятие собственности, эксплуатируя этимологическую связь между словами Eigentum и eigen* и объявляя слово «свойственный» вечной истиной, потому что ведь и при коммунистическом строе может случиться, что ему будут «свойственны» боли в желудке. Весь этот теоретический вздор, ищущий своего убежища в этимологии, был бы невозможен, если бы действительная частная собственность, которую стремятся уничтожить коммунисты, не была превращена в абстрактное понятие

* — особенный, свойственный. *Ред.*

«собственности вообще». Это превращение избавляет, с одной стороны, от необходимости что-нибудь сказать или хотя бы только что-нибудь знать о действительной частной собственности, а с другой — позволяет с легкостью открыть в коммунизме противоречие, поскольку *после* уничтожения *(действительной)* собственности при коммунизме, конечно, не трудно открыть в нём ещё целый ряд вещей, которые можно подвести под понятие «собственность вообще». В действительности дело, конечно, обстоит как раз наоборот*. В действительности я владею частной собственностью лишь постольку, поскольку я имею что-нибудь такое, что можно продать, между тем как свойственные мне особенности отнюдь не могут быть предметом купли-продажи. Мой сюртук составляет мою частную собственность лишь до тех пор, пока я могу его сбыть, заложить или продать, пока он может быть предметом купли-продажи. Потеряв это свойство, превратившись в лохмотья, он может для меня сохранить ряд свойств, которые делают его ценным *для меля,* он может даже стать моим свойством и сделать из меня оборванного индивида. Но ни одному экономисту не придёт в голову причислять этот сюртук к моей частной собственности, ибо он не даёт мне возможности распоряжаться никаким, даже самомалейшим, количеством чужого труда. Разве только юрист, идеолог частной собственности, ещё может болтать о чём-нибудь подобном. Частная собственность отчуждает индивидуальность не только людей, но и вещей. Земля не имеет ничего общего с земельной рентой, машина — ничего общего с прибылью. Для землевладельца земля имеет значение только земельной ренты, он сдаёт в аренду свои участки и получает арендную плату; это свойство земля может потерять, не потеряв ни одного из внутренне присущих ей свойств, не лишившись, например, какой-либо доли своего плодородия; мера и даже самое существование этого свойства зависит от общественных отношений, которые создаются и уничтожаются без содействия отдельных землевладельцев. Так же обстоит дело и с машиной. Как мало общего имеют деньги, эта самая общая форма собственности, с личным своеобразием, насколько они даже прямо противоположны ему, — это уже Шекспир знал лучше наших теоретизирующих мелких буржуа:

«Тут золота довольно для того,
Чтоб сделать всё чернейшее белейшим,
Всё гнусное — прекрасным, всякий грех —

* Далее в рукописи перечёркнуто: «Действительная частная собственность есть как раз самое всеобщее — нечто, что не имеет никакого отношения к индивидуальности и даже прямо разрушает её. Поскольку я проявляю себя как частный собственник, постольку я не проявляю себя как индивид — тезис, ежедневно доказываемый браками по расчёту». *Ред.*

Правдивостью, всё низкое — высоким,
Трусливого — отважным храбрецом,
Всё старое — и молодым и свежим!
Да, этот плут сверкающий начнёт...
Людей ниц повергать пред застарелой язвой...

... Вдове, давно отжившей,
Даст женихов; раздушит, расцветит,
Как майский день, ту жертву язв поганых,
Которую и самый госпиталь
Из стен своих прочь гонит с отвращеньем!..

... Ты, видимый нам бог,
Сближающий несродные предметы,
Велящий им лобзаться..!»[82]

Словом, земельная рента, прибыль и т. д., эти формы действительного существования частной собственности, представляют собой *общественные отношения,* соответствующие определённой ступени производства, и *«индивидуальны»* они лишь до тех пор, пока не превратились в оковы наличных производительных сил.

Согласно Дестют де Траси, большинство людей, пролетарии, должны были бы уже давным-давно потерять всякую индивидуальность, хотя в наши дни дело обстоит так, что именно среди них индивидуальность бывает развита наиболее сильно. Буржуа может без труда доказать, исходя из своего языка, тождество меркантильных и индивидуальных, или даже общечеловеческих, отношений, ибо самый этот язык есть продукт буржуазии, и поэтому как в действительности, так и в языке отношения купли-продажи сделались основой всех других отношений. Например, propriete — собственность и свойство; property — собственность и своеобразие; «eigen» — в меркантильном и в индивидуальном смысле; valeur, value, Wert[*]; commerce, Verkehr[**]; echange, exchange, Austausch[***] и т. д. Все эти слова обозначают как коммерческие отношения, так и свойства и взаимоотношения индивидов как таковых. В остальных современных языках дело обстоит совершенно так же. Если святой Макс всерьёз намерен эксплуатировать эту двусмысленность, то ему будет не трудно сделать ряд новых блестящих экономических открытий, хотя он ни аза не знает в политической экономии; и действительно, приводимые им новые экономические факты, о которых речь будет ниже, относятся целиком к области этой синонимики.

Игру буржуа словами Eigentum и Eigenschaft[****] наш добродушный и легковерный Jacques берёт настолько всерьёз,

[*] — стоимость, ценность. *Ред.*
[**] — торговля, общение. *Ред.*
[***] — обмен. *Ред.*
[****] — собственность и свойство. *Ред.*

с таким священным трепетом, что старается даже, как мы увидим ниже, относиться к своим собственным свойствам как частный собственник.

Наконец, на стр. 412 «Штирнер» поучает коммунизм, что

«на *самом деле* нападают» (что значит: нападают коммунисты) «не на собственность, а на отчуждение собственности».

В этом новом своём откровении святой Макс лишь повторяет старую уловку, которая была уже не раз использована, например сен-симонистами. Ср., например, «Лекции о промышленности и финансах», Париж, 1832, где, между прочим, мы читаем:

«Собственность не отменяется, а изменяется её форма... только отныне она *становится истинной персонификацией...* только отныне она приобретает свой действительный индивидуальный характер» (стр. 42, 43).

Так как эта фраза, пущенная в ход французами и раздутая особенно Пьером Леру, была весьма доброжелательно подхвачена немецкими спекулятивными социалистами и использована ими для дальнейших спекуляций, а под конец дала повод к реакционным проискам и практическому мошенничеству, — то мы и рассмотрим её не здесь, где она ничего не говорит, а ниже, в разделе об «истинном социализме».

Святой Санчо, идя по стопам использованного Рейхардтом Вёнигера, с особенным удовольствием делает из пролетариев, а тем самым и из коммунистов, *«босяков».* Он определяет своего «босяка» на стр. 362 как «человека, обладающего лишь идеальным богатством». Если штирнеровские «босяки» создадут когда-нибудь, подобно парижским нищим в XV веке, своё босяцкое царство, то святой Санчо будет тогда босяцким царём, ибо он «совершенный» босяк, человек, не имеющий даже идеального богатства и поэтому живущий на проценты с капитала своего мнения.

С. Гуманный либерализм

После того как святой Макс на свой лад истолковал либерализм и коммунизм как несовершенные способы существования философского «человека», а тем самым и новейшей немецкой философии вообще (на что он имел право, поскольку не только либерализм, но и коммунизм получили в Германии мелкобуржуазную и в то же время выспренно-идеологическую форму), — после этого для него не представляет уже ни малейшего труда изобразить новейшие формы немецкой философии, которые он назвал «гуманным либерализмом», как совершенный либерализм и коммунизм и вместе с тем как критику того и другого.

При помощи этой святой конструкции получаются следующие три забавных превращения (ср. также «Экономию Ветхого завета»):

1) Отдельный индивид не *есть* человек, поэтому он ничего и не значит — полное отсутствие личной воли, подчинение приказам — «чьё имя нарекут»: «бесхозяйный» — политический либерализм, уже рассмотренный выше.

2) Отдельный индивид не *имеет* ничего человеческого, поэтому нет места Моему и Твоему, или собственности: «неимущий» — коммунизм, также уже рассмотренный нами.

3) В критике отдельный индивид должен уступить место обретённому только теперь Человеку: «безбожный» = тождество «бесхозяйного» и «неимущего» — гуманный либерализм (стр. 180—181). — Своей вершины непоколебимое правоверие нашего Jacques достигает на стр. 189 при более подробном изложении этого последнего отрицательного единства:

«Эгоизм собственности лишится своего последнего достояния, если даже слова «бог мой» станут бессмысленными, ибо» (превеликое «Ибо») «бог существует только в том случае, если предметом его заботы является спасение каждого отдельного индивида, точно так же, как этот последний ищет в боге своё спасение».

Согласно этому, французский буржуа только в том случае «лишится» своей «последней» «собственности», если из языка будет изгнано слово adieu*. В полном согласии с предшествующей конструкцией собственность на бога, святая собственность в небесах, собственность фантазии, фантазия собственности объявляется здесь высшей собственностью и последним якорем спасения собственности.

Из этих трёх иллюзий о либерализме, коммунизме и немецкой философии он стряпает теперь свой новый — и, благодарение «Святому», на этот раз последний — переход к «Я». Прежде чем последовать за ним, бросим ещё раз взгляд на его последнюю «тяжкую жизненную борьбу» с «гуманным либерализмом».

После того как наш добродетельный Санчо в своей новой роли caballero andante**, и притом в качестве caballero de la tristisima figura***, обошёл вдоль и поперёк всю историю, повсюду сражая и «развевая в прах» духов и привидения, «летучих змей и страусов, леших и ночные привидения, зверей пустыни и диких кошек, пеликанов и ежей» (ср. Книга пророка Исайи, 34, 11— 14), — какое облегчение он должен почувствовать теперь, прибыв, наконец, из скитаний по всем этим различным странам на

* — с богом, прощай. *Ред.*
** — странствующего рыцаря. *Ред.*
*** — рыцаря печальнейшего образа. *Ред.*

свой остров Баратарию, в «страну» как таковую, где «Человек» разгуливает in puris naturalibus![*] Вспомним ещё раз его великий тезис, навязанный ему догмат, на котором покоится вся его конструкция истории, согласно которому

«истины, вытекающие из понятия *Человека,* свято почитаются как откровения именно этого понятия»; «откровения этого святого понятия», даже «при устранении некоторых, раскрывшихся с помощью этого понятия, истин, не лишаются своей святости» (стр. 51).

Вряд ли стоит нам ещё раз повторять то, что мы уже доказали святому автору при разборе каждого из приводимых примеров, именно, что вовсе не святым понятием человека, а действительными людьми в их действительном общении созданы эмпирические отношения, и уже потом, задним числом, люди эти отношения конструируют, изображают, представляют себе, укрепляют и оправдывают как откровение понятия «человек». Вспомним также и его иерархию. А теперь перейдём к гуманному либерализму.

На стр. 44, где святой Макс «вкратце» «противопоставляет друг другу теологический взгляд Фейербаха и Наш взгляд», Фейербаху не противопоставляется ничего, кроме фразы. Мы уже видели при фабрикации духов, как «Штирнер» возносил свой желудок на небо (третий диоскур, святой заступник, хранитель от морской болезни), ибо он и его желудок, это — «различные имена для совершенно различных вещей» (стр. 42). Подобно этому здесь сущность первоначально появляется также и в качестве существующей вещи. И «вот говорится» (стр. 44):

«Высшее существо *есть* несомненно сущность человека, но именно потому, что оно есть его *сущность,* а не он сам, — то *совершенно всё равно,* видим ли мы эту сущность вне человека и созерцаем её в виде «бога» пли находим её внутри человека и называем «сущностью человека» или «Человеком». *Я* — ни бог, ни «Человек», ни высшее существо, ни Моя сущность, — и потому, по сути дела, всё равно, *мыслю* ли Я эту сущность во Мне или вне Меня».

«Сущность человека» здесь, таким образом, предполагается в качество существующей вещи, она *есть* «высшее существо», она не *есть* «Я», и святой Макс, вместо того чтобы сказать что-либо о «сущности», ограничивается простым заявлением, что, мол, «безразлично» *«мыслю* ли Я её во Мне или вне Меня», в этом ли месте или же в другом. Что это безразличие по отношению к сущности вовсе не простая небрежность стиля, вытекает уже из того, что он сам делает различие между существенным и несущественным и что у него может фигурировать даже *«благородная сущность* Эгоизма» (стр. 72). Впрочем, всё то, что до сих

[*] — в первобытной наготе. *Ред.*

пор говорилось немецкими теоретиками о сущности и не-сущности, сказано уже Гегелем в «Логике» гораздо лучше.

Безграничное правоверие «Штирнера» по отношению к иллюзиям немецкой философии получает своё сконцентрированное выражение, как мы видели, в том, что он истории беспрестанно подсовывает «Человека» в качестве лица, которое одно только и действует; он воображает, будто «Человек» создал историю. Теперь мы увидим то же самое также и по поводу Фейербаха, иллюзии которого «Штирнер» безоговорочно принимает, чтобы на их основе продолжать свои построения.

Стр. 77: «Вообще Фейербах производит *только перестановку субъекта и предиката,* отдавая последнему предпочтение. Но так как он сам говорит: «Любовь священна не потому, что она есть предикат бога (и никогда она по этой причине не была для людей священна), а она есть предикат бога потому, что она божественна в силу своей собственной природы и для себя самой», то он мог бы прийти к выводу, что борьбу надо было начать против самих предикатов, против любви и всего святого. Как мог он надеяться отвратить людей от *бога,* раз он оставил им *божественное?* И если, как говорит Фейербах, для людей самым главным всегда были предикаты бога, а не сам бог, то Фейербах со спокойной совестью мог бы оставить им эту мишуру и впредь, так как куколка-то, — подлинное ядро, — осталась нетронутой».

Раз так говорит *«сам»* Фейербах, то это служит Jacques le bonhomme вполне достаточным основанием для того, чтобы *поверить,* будто люди чтили любовь потому, что она «божественна в силу своей собственной природы и для себя самой». Если же на самом деле происходило как раз *обратное* тому, что говорил Фейербах, — и мы «отваживаемся это сказать» (Виганд, стр. 157), — если для людей ни бог, ни его предикаты никогда не были главным, если и это утверждение есть только религиозная иллюзия немецкой теории, — то, значит, с нашим Санчо приключилось то же самое, что с ним приключилось уже у Сервантеса, когда под его седло, пока он спал, подставили четыре кола и увели из-под него его ослика.

Опираясь на эти высказывания Фейербаха, Санчо затевает бой, который точно так же предвосхищен уже Сервантесом в девятнадцатой главе, где ingenioso hidalgo* сражается с предикатами, с ряжеными, когда те несут хоронить труп мира и, запутавшись в своих мантиях и саванах, не могут шевельнуться, так что нашему идальго не трудно опрокинуть их своим шестом и оттузить их вволю. Последняя попытка вновь поживиться донельзя избитой критикой религии как самостоятельной сферы, умудриться — оставаясь в пределах предпосылок немецкой теории — всё же придать себе такой вид, будто

* — хитроумный идальго. *Ред.*

бы выходишь за эти пределы, да ещё состряпать из этой кости, обглоданной до последней жилки, рамфордовскую нищенскую похлёбку для «Книги» — эта попытка означала борьбу против материальных отношений не в их действительном виде и даже не в виде земных иллюзий, какие питают о них люди, на практике ушедшие с головой в современный мир, а против небесного экстракта земного образа этих отношений в качестве предикатов, эманации бога, в качестве ангелов. Так царство небесное было снова заселено, и старому способу эксплуатации этого небесного царства была вновь дана обильная пища. Так под действительную борьбу снова была подсунута борьба с религиозной иллюзией — с богом. Святой Бруно, который добывает себе хлеб теологией, в своей «тяжкой жизненной борьбе» против субстанции делает pro aris et focis* ту же самую попытку — в качестве теолога выйти за пределы теологии. Его «субстанция» есть не что иное, как предикаты бога, соединённые под одним именем; за исключением наименования «личность», которое он оставляет за собой, — это те предикаты бога, которые представляют собой опять-таки не что иное, как заоблачные названия представлений людей о своих определённых эмпирических отношениях, — представлений, за которые они лицемерно впоследствии цепляются в силу практических оснований. При помощи унаследованного от Гегеля теоретического вооружения эмпирическое, материальное поведение этих людей, конечно, нельзя даже и понять. Благодаря тому, что Фейербах разоблачил религиозный мир как иллюзию земного мира, который у самого Фейербаха фигурирует ещё только как *фраза,* перед немецкой теорией встал сам собой вопрос, у Фейербаха оставшийся без ответа: как случилось, что люди «вбили себе в голову» эти иллюзии? Этот вопрос даже для немецких теоретиков проложил путь к материалистическому воззрению на мир, мировоззрению, которое *вовсе не обходится без предпосылок,* а эмпирически изучает как раз действительные материальные предпосылки как таковые и потому является впервые *действительно* критическим воззрением на мир. Этот путь был намечен уже в «Deutsch-Franzosische Jahrbucher» — во «Введении к критике гегелевской философии права» и в статье «К еврейскому вопросу». Но так как это было облечено тогда ещё в философскую фразеологию, то попадающиеся там по традиции философские выражения — как «человеческая сущность», «род» и т. п. — дали немецким теоретикам желанный повод к тому, чтобы неверно понять действительный ход мыслей и вообразить,

* — для защиты алтарей и очагов. *Ред.*

будто и здесь опять всё дело только в новой перелицовке их истасканных теоретических сюртуков; вообразил же тогда Dottore Graziano немецкой философии, доктор Арнольд Руге, что он и дальше сможет попрежнему неуклюже размахивать руками и щеголять своей педантски-шутовской маской. Нужно «оставить философию в стороне» (Виганд, стр. 187, ср. Гесс, «Последние философы», стр. 8), нужно выпрыгнуть из неё и в качестве обыкновенного человека взяться за изучение действительности. Для этого и в литературе имеется огромный материал, не известный, конечно, философам. Когда после этого снова очутишься лицом к лицу с людьми вроде *Круммахера* или *«Штирнера»,* то находишь, что они давным-давно остались «позади», на низшей ступени. Философия и изучение действительного мира относятся друг к другу, как онанизм и половая любовь. Святой Санчо, который вопреки отсутствию у него мыслей — что мы констатировали терпеливо, а он весьма патетически — всё же остаётся в пределах мира чистых мыслей, может спастись от этого мира, конечно, только посредством морального постулата, постулата *«отсутствия мыслей»* (стр. 196 «Книги»). Он — бюргер, который спасается от торговли посредством banqueroute cochonne[83], в силу чего он, конечно, становится не пролетарием, а несостоятельным и обанкротившимся бюргером. Штирнер становится не человеком практической жизни, а лишённым мыслей, обанкротившимся философом.

Перешедшие от Фейербаха предикаты бога, в качестве господствующих над людьми действительных сил, в качестве иерархов, — вот тот подсунутый вместо эмпирического мира уродец-оборотень, которого и находит «Штирнер». До такой степени вся его «особенность» покоится только на том, что ему «внушено». Если «Штирнер» (см. также стр. 63) бросает Фейербаху упрёк в том, что результат, к которому Фейербах приходит, — ничто, потому что Фейербах превращает предикат в субъект и наоборот, то сам он ещё гораздо меньше способен прийти к чему-нибудь, — ибо эти фейербаховские предикаты, превращённые в субъекты, он свято принимает за действительные личности, господствующие над миром, эти фразы об отношениях он покорно принимает за действительные отношения, награждая их предикатом «святые», *превращая этот предикат в субъект,* в «Святое», т. е. делая совершенно то же, что сам ставит в упрёк Фейербаху. И вот, после того как он совершенно избавился таким путём от того определённого содержания, о котором шла речь, он открывает свою борьбу, т. е. даёт волю своей «ненависти» против этого «Святого», которое, конечно, остаётся всегда тем же самым. У Фейербаха — за что святой Макс его

и упрекает — есть ещё сознание того, «что у него речь идёт только «об уничтожении некоторой иллюзии»» (стр. 77 «Книги»), хотя Фейербах придаёт борьбе против этой иллюзии всё ещё слишком большое значение. У «Штирнера» и это сознание «всё вышло», он действительно верит в то, что абстрактные мысли идеологии господствуют в современном мире, он уверен, что в своей борьбе против «предикатов», против понятий, он нападает уже не на иллюзию, а на действительные силы, властвующие над миром. Отсюда — его манера ставить всё на голову, отсюда — то безмерное-легковерие, с каким он принимает за чистую монету все ханжеские иллюзии, все лицемерные заверения буржуазии. Как мало, впрочем, «куколка» составляет «подлинное ядро» «мишуры» и как сильно хромает это красивое сравнение, лучше всего видно на «куколке» самого «Штирнера» — на его «Книге», в которой нет никакого, ни «подлинного», ни «неподлинного» «ядра» и где даже то немногое, что имеется ещё на её 491 странице, едва ли заслуживает даже названия «мишуры». — Но если уж непременно нужно найти в ней какое-нибудь «ядро», то это ядро есть *немецкий мелкий буржуа.*

Откуда, впрочем, взялась ненависть святого Макса к «предикатам», об этом крайне наивные разъяснения даёт он сам в «Апологетическом комментарии». Он приводит следующее место из «Сущности христианства» (стр. 31): «Истинный атеист лишь тот, для кого *предикаты* божественной сущности, как например любовь, мудрость, справедливость—ничто, но не тот, для кого только *субъект* этих предикатов ничто», и затем восклицает с торжествующим видом: *«Разве не имеется всё это у Штирнера?».* — «Здесь мудрость». Святой Макс нашёл в приведённом только что месте намёк, как добиться того, чтобы оказаться *«дальше всех».* Он верит Фейербаху, что вышеприведённое место раскрывает «сущность» *«истинного атеиста»,* и принимает от него «задачу» сделаться «истинным атеистом». «Единственный», это — *«истинный атеист».*

Ещё более легковерно, чем по отношению к Фейербаху, «орудует» он по отношению к святому Бруно или к «Критике». Мы постепенно увидим, как он всячески поддаётся тому, что навязывает ему «Критика», как он ставит себя под её полицейский надзор, как своими внушениями она поучает его относительно его жизни, его «призвания». Пока же достаточно привести образчик его веры в Критику — указать на то, что на стр. 186 он изображает «Критику» и «Массу» как два лица, которые борются друг против друга и «стараются освободиться от эгоизма», а на стр. 187 он обеих «принимает за то, за что *они... выдают себя».*

Борьбой против гуманного либерализма заканчивается долгая борьба Ветхого завета, когда человек был наставником, ведущим к Единственному; времена исполнились, и евангелие благодати и радости нисходит на грешное человечество.

Борьба за «Человека» есть исполнение слова, написанного у Сервантеса в двадцать первой главе, «в которой рассказывается о великом приключении, о завоевании драгоценного шлема Мамбрина». Наш Санчо, который во всём подражает своему бывшему господину и нынешнему слуге, «поклялся завоевать для себя шлем Мамбрина» — Человека. После предпринимавшихся им во время его различных «походов»* тщетных попыток найти желанный шлему Древних и Новых, у либералов и коммунистов, «он увидел вдали всадника, на голове которого что-то сверкало как золото». И вот он говорит Дон Кихоту-Шелиге: «Если я не ошибаюсь, навстречу нам едет человек, у которого на голове шлем Мамбрина, тот самый шлем, который, как ты знаешь, Я поклялся раздобыть». «Будьте, ваша милость, осторожны в словах своих и ещё больше в своих поступках», — отвечает поумневший за это время Дон Кихот. — «Скажи мне, разве ты не видишь, что навстречу нам едет всадник верхом на серой в яблоках лошади и что на голове у него золотой шлем?» — «Я вижу и примечаю, — отвечает Дон Кихот, — что едет какой-то человек на осле такой же серой масти, как и ваш, а на голове у всадника что-то блестящее». — «Но ведь это и есть шлем Мамбрина», — говорит Санчо.

Тем временем к ним тихой рысцой подъезжает святой цирюльник *Бруно* на своём ослике, Критике, а на голове у Бруно — цирюльничий таз; святой Санчо устремляется на него с копьём в руке, святой Бруно соскакивает со своего осла, роняет таз на землю (почему здесь, на соборе, мы и видели его без этого таза) и бросается в кусты, «ибо он есть воплощённый Критик». Святой Санчо поднимает с великой радостью шлем Мамбрина, и на замечание Дон Кихота, что он точь-в-точь похож на цирюльничий таз, отвечает: «Этот знаменитый волшебный шлем, обернувшийся «призраком», несомненно побывал в руках человека, который не мог оценить его по достоинству, и вот он расплавил половину его, а из другой половины смастерил то, что, по твоим словам, тебе представляется цирюльничьим тазом; впрочем, каким бы он ни казался непосвящённому глазу, для меня, который знает ему цену, это безразлично».

---

* Игра слов: «Auszuge» означает «походы», а также и «извлечения», «выписки». *Ред.*

«Второе великолепие, вторая собственность теперь приобретена!»

И вот завоевав, наконец, свой шлем, — «Человека», — он восстаёт против него, начинает относиться к нему как к своему «непримиримейшему врагу» и прямо заявляет ему (почему, мы увидим после), что Он (святой Санчо) — не «Человек», а «Нечеловек, Бесчеловечное». В качестве этого «Бесчеловечного» он удаляется в Сьерра-Морену, чтобы путём покаяний подготовиться к великолепию Нового завета. Он раздевается там «донага» (стр. 184), чтобы достигнуть своей особенности и перещеголять то, что делает его предшественник у Сервантеса в двадцать пятой главе: «И поспешно сняв с себя штаны, он остался полуголым в рубашке и, не задумываясь, сделал два козлиных прыжка в воздухе головой вниз и ногами вверх, раскрыв при этом такие вещи, которые заставили его верного оруженосца повернуть Росинанта, чтобы не видеть их». «Бесчеловечное» далеко превзошло свой мирской прообраз. Оно *«решительно поворачивается спиной к самому себе,* отвернувшись тем самым и от беспокоящего его критика» и «оставив его в стороне». *«Бесчеловечное»* пускается затем в спор с «оставленной в стороне» Критикой, «презирает само себя», «мыслит себя через сравнение с другим», «повелевает богом», «ищет своё лучшее Я вне себя», кается в том, что оно ещё не было единственным, объявляет себя Единственным, «эгоистичным и *Единственным»,* — хотя едва ли ему нужно было заявлять об этом после того, как оно мужественно повернулось спиной *к самому себе.* Всё это сделало «Бесчеловечное» собственными силами (смотри *Пфистер,* «История немцев»), и вот теперь оно на своём ослике, просветлённое и торжествующее, въезжает в царство Единственного.

Конец Ветхого завета.

НОВЫЙ ЗАВЕТ: «Я»

1. Экономия Нового завета

Если в Ветхом завете предметом назидания была для нас «единственная» логика, развёртывавшаяся в рамках *прошлого,* то теперь перед нами *современность* в рамках «единственной» логики. Мы уже в достаточной степени осветили «Единственного» в его многообразных допотопных «преломлениях» — как мужа, кавказского кавказца, совершенного христианина, истину гуманного либерализма, отрицательное единство реализма и

идеализма и т. д. и т. д. Вместе с исторической конструкцией «Я» рушится и само «Я». Это «Я», конец исторической конструкции, не есть «телесное» Я, плотски рождённое от мужчины и женщины и не нуждающееся ни в какой конструкции для того, чтобы существовать; это — «Я», духовно рождённое двумя категориями, «идеализмом» и «реализмом», чисто мысленное существование.

Новый завет, который подвергся разложению уже заодно со своей предпосылкой, с Ветхим заветом, обладает буквально столь же мудро устроенным домашним хозяйством, как и Ветхий, но «с различными превращениями», как это явствует из нижеследующей таблицы:

I. *Особенность* = Древние, ребёнок, негр и т. д. в их *истине,* упорное восхождение из «мира вещей» к «собственному» воззрению и к овладению этим миром. У Древних это привело к избавлению от мира, у Новых — к избавлению от духа, у либералов — к избавлению от личности, у коммунистов — к избавлению от собственности, у гуманных либералов — к избавлению от бога, — значит, вообще к категории избавления (свободы) как к цели. Подвергшаяся отрицанию категория *избавления* есть *особенность,* не имеющая, разумеется, иного содержания помимо этого избавления. Особенность есть философски конструированное свойство, присущее всем свойствам штирнеровского индивида.

II. *Собственник* — как таковой, — Штирнер, проник за *неистинность* мира вещей и мира духа; следовательно — *Новые,* фаза христианства внутри логического развития: юноша, монгол. — Подобно тому как Новые переходят в свободных, с их трояким определением, так и собственник распадается на три дальнейших определения:

1. *Моя власть* — соответствует *политическому либерализму,* в котором обнаруживается *истина права;* право как власть «Человека» превращается во власть в смысле права, присущего «Я». Борьба против *государства как такового.*

2. *Моё общение* — соответствует *коммунизму;* при этом обнаруживается *истина общества,* и общество как опосредствованное «Человеком» общение (в его формах тюремного общества, семьи, государства, буржуазного общества и т. д.) сводится к общению, в которое вступает «Я».

3. *Моё самонаслаждение* — соответствует критическому, *гуманному либерализму,* в котором *истина критики,* поглощение, разложение и истина абсолютного

самосознания, обнаруживается как самопоглощение, а критика в качестве разложения в интересах Человека превращается в разложение в интересах «Я».

Своеобразие индивидов свелось, как мы видели, ко всеобщей категории особенности, которая оказалась отрицанием избавления, свободы вообще. Описание особых свойств индивида может, следовательно, опять-таки состоять только в отрицании этой «свободы» в её трёх «преломлениях»; каждая из этих отрицательных свобод превращается теперь посредством её отрицания в положительное свойство. Разумеется, что так же, как в Ветхом завете избавление от мира вещей и от мира мыслей понималось уже как присвоение обоих этих миров, — так и здесь эта особенность, или присвоение вещей и мыслей, будет опять представлена как совершенное избавление.

«Я» с его собственностью, с его миром, состоящим из только что «сигнализированных» свойств, есть *собственник.* Как наслаждающееся самим собой и само себя поглощающее, это — «Я» во второй степени, собственник собственника, от которого оно в такой же мере избавлено, в какой и владеет им; следовательно, это — «абсолютная отрицательность» в её двойном определении: как индифференция, «безразличие», и как отрицательное отношение к себе, к собственнику. Его право собственности, распространённое на весь мир, и его избавление от мира превратились теперь в это отрицательное отношение к себе, в это саморастворение и эту самопринадлежность собственника. Определённое таким образом Я есть —

III. *Единственный,* всё содержание которого опять-таки сводится к тому, что он есть собственник плюс философское определение «отрицательного отношения к себе». Глубокомысленный Jacques делает вид, будто об этом Единственном невозможно что-либо сказать, ибо он есть живой, телесный, неконструируемый индивид. Но здесь дело обстоит скорее так же, как с гегелевской абсолютной идеей в конце «Логики» и с абсолютной личностью в конце «Энциклопедии», о которых тоже невозможно что-либо сказать, потому что конструкция содержит в себе уже всё, что может быть высказано о таких конструированных личностях. Гегель знает это и не стесняется это признать, Штирнер же лицемерно утверждает, что его «Единственный» есть ещё что-то иное, не только конструированный Единственный, но нечто невыразимое, а именно — живой телесный индивид. Эта лицемерная видимость исчезнет, если всё это перевернуть, если определить

Единственного как собственника и высказать о собственнике, что всеобщая категория особенности является его всеобщим определением; этим будет сказано не только всё, что *«может быть сказано»* о Единственном, но и всё, что он вообще *собой представляет* — минус фантазии на его счёт, преподносимые Jacques le bonhomme.

«О, какова глубина богатства, премудрости и познания Единственного! Как непостижимы его мысли и как неисповедимы его пути!»

«Смотри, таковы его деяния; и как мало мы слышали о нём!» (Книга Иова, 26, 14).

2. Феноменология согласного с собой эгоиста, или Учение об оправдании

Как мы уже это видели в «Экономии Ветхого завета» и в дальнейшем, истинного, согласного с собой эгоиста, о котором трактует святой Санчо, никоим образом нельзя смешивать с тривиальным повседневным эгоистом, с *«эгоистом в обыкновенном смысле»*. Напротив, как этот последний (пленённый миром вещей, ребёнок, негр, Древний и т. д.), так и самоотверженный эгоист (пленённый миром мыслей, юноша, монгол, Новый и т. д.) являются его предпосылкой. Однако таковы уж по самой своей природе таинства Единственного, что эта противоположность и вытекающее из неё отрицательное единство — *«согласный с собой эгоист»* — могут быть рассмотрены лишь здесь, в Новом завете.

Так как святой Макс хочет представить «истинного эгоиста» как нечто совершенно новое, как цель всей предшествующей истории, то он должен, с одной стороны, доказать самоотверженным, проповедникам devoument[*], что они эгоисты поневоле, а эгоистам в обыкновенном смысле — что они самоотверженны, что они не истинные, не святые эгоисты. — Начнём с первых, с самоотверженных.

Мы уже видели бесчисленное множество раз, что в мире Jacques le bonhomme все одержимы Святым. «Однако есть всё-таки разница» между «образованным и необразованным». Образованные, занятые чистой мыслью, выступают здесь перед нами как «одержимые» Святым par excellence[**]. Это — «самоотверженные» в их практическом обличии.

«Кто же самоотвержен? Вполне» (!), «конечно» (!!), «самоотвержен, пожалуй» (!!!), «тот, кто ради *одного,* ради единой цели, единой воли, единой страсти жертвует всем остальным... Им владеет одна страсть,

[*] — самоотверженности. *Ред.*
[**] — по преимуществу. *Ред.*

которой он приносит в жертву остальные. И разве эти самоотверженные не своекорыстны? Так как они *имеют* лишь одну господствующую страсть, то они и заботятся только об одном единственном удовлетворении, но зато — с тем большим рвением. Эгоистичны все их дела и поступки, но это — *односторонний, нераскрытый, ограниченный эгоизм;* это — одержимость» (стр. 99).

Значит, по представлению святого Санчо, они *имеют* лишь *одну* господствующую страсть; неужели же они должны думать и о тех страстях, которые *имеют* не *они,* а *другие,* чтобы возвыситься до всестороннего, раскрытого, неограниченного эгоизма, чтобы соответствовать этому *чуждому* масштабу «святого» эгоизма?

Мимоходом в этом месте, в качестве примера «самоотверженного, одержимого эгоиста», приводится также «скупой» и *«жаждущий удовольствий»* (вероятно потому, что он, по мнению Штирнера, жаждет «Удовольствия» как такового, святого удовольствия, а не всевозможных действительных удовольствий), — так же, как «Робеспьер напр., Сен-Жюст и т. д.» (стр. 100). «С известной нравственной точки зрения рассуждают» (т. е. наш святой, «согласный с собой эгоист», рассуждает со своей собственной, в высшей степени не согласной с собой, точки зрения) «примерно так»:

«Но если я приношу в жертву одной страсти другие, то я ещё не жертвую тем самым ради этой страсти *Собой* и ничем из того, благодаря чему Я *воистину* есмь Я сам» (стр. 386).

Святой Макс вынужден этими двумя «не согласными с собой» предложениями сделать то «ничтожное» различение, что хотя и можно пожертвовать шестью «напр.», семью «и т. д.» страстями ради одной единственной, не переставая быть «воистину Собой самим», но боже упаси пожертвовать десятью страстями— или ещё большим их количеством. Правда, ни Робеспьер, ни Сен-Жюст не был *«воистину* Я сам», подобно тому как ни тот, ни другой не был воистину «Человеком», но они были *воистину* Робеспьером и Сен-Жюстом, вот этими единственными, несравнимыми индивидами.

Доказывать «самоотверженным», что они являются эгоистами, — это старый фокус, достаточно использованный уже Гельвецием и Бентамом. «Собственный» фокус святого Санчо состоит в превращении «эгоистов в обыкновенном смысле», буржуа, — в не-эгоистов. Гельвеций и Бентам доказывают, правда, господам буржуа, что они своей ограниченностью *практически* вредят себе, «собственный» же фокус святого Макса заключается в доказательстве того, что буржуа не соответствуют «идеалу», «понятию», «сущности», «призванию» и т. д. эгоиста и не от-

носятся к самим себе как абсолютное отрицание. Ему и здесь мерещится всё тот же немецкий мелкий буржуа. Заметим, между прочим, что в то время, как на стр. 99 «скупой» фигурирует у нашего святого в качестве «самоотверженного эгоиста», — на стр. 78, наоборот, «корыстолюбец» причисляется к «эгоистам в обыкновенном смысле», к «нечистым, нечестивым».

Этот второй класс прежних эгоистов определяется на стр. 99 следующим образом:

«Эти люди» (буржуа) «стало быть не самоотверженны, не воодушевлены, не идеальны, не последовательны, не энтузиасты; это — *эгоисты в обыкновенном смысле,* своекорыстные люди, помышляющие о своей выгоде, трезвые, расчётливые и т. д.».

Так как «Книга» не ходит по струнке, то уже в главах о «причуде» и о «политическом либерализме» мы имели случай видеть, как Штирнеру удаётся проделать фокус превращения буржуа в не-эгоистов главным образом благодаря тому, что он совершенно не знает действительных людей и отношений. Это же невежество служит ему рычагом и здесь.

«Этому» (т. е. штирнеровской фантазии о бескорыстии) «противится упрямая голова мирского человека, однако на протяжении тысячелетий последний был порабощён по меньшей мере настолько, что должен был склонить свою непокорную выю и признать над собой высшие силы» (стр. 104). Эгоисты в обыкновенном смысле «ведут себя наполовину по-поповски и наполовину по-мирски, служат богу и Маммоне» (стр. 105).

На стр. 78 мы узнаём: «небесная маммона и земной бог требуют оба *самоотречения* в совершенно *одинаковой* степени», так что нельзя понять, каким образом самоотречение для маммоны и самоотречение для бога могут противопоставляться друг другу как «мирское» и «поповское».

На стр. 106 Jacques le bonhomme спрашивает себя:

«Отчего же, однако, эгоизм тех, кто утверждает личный интерес, всё-таки постоянно покоряется поповскому, или наставническому, т. е. идеальному интересу?»

(Здесь, кстати, надо «сигнализировать», что в данном месте буржуа изображаются как представители *личных* интересов.) Это происходит вот почему:

«Их личность представляется им самим слишком ничтожной, слишком незначительной, — и она действительно такова, — чтобы притязать на всё и целиком проявить себя. Об этом с несомненностью свидетельствует то, что они разделяют самих себя на две личности, на вечную и временную, и по воскресеньям заботятся о личности вечной, а в будни — о временной. Поп сидит у них внутри, поэтому они не могут избавиться от него».

Санчо охватывают здесь сомнения, он озабоченно спрашивает: не «случится ли то же самое» с особенностью, с эгоизмом в необыкновенном смысле?

Мы увидим, что этот тревожный вопрос поставлен не без оснований. Не успеет дважды пропеть петух, как святой Иаков (Jacques le bonhomme) трижды *«отречётся»* от себя.

Он открывает, к своему великому неудовольствию, что обе выступающие в истории стороны, частный интерес отдельных лиц и так называемый всеобщий интерес, всегда сопутствуют друг другу. По обыкновению, он открывает этот факт в ложной форме, в его святой форме, со стороны идеальных интересов, Святого, иллюзии. Он спрашивает: каким это образом обыкновенные эгоисты, представители личных интересов, находятся тем не менее под властью общих интересов, школьных наставников, под властью иерархии? И он отвечает на этот вопрос в том смысле, что бюргеры и т. д. «представляются себе самим слишком ничтожными», о чём, по его мнению, «с несомненностью свидетельствует» их религиозность, а именно — то обстоятельство, что они разделяют себя на временную и вечную личность; это значит: их религиозность он объясняет их религиозностью, превратив предварительно борьбу всеобщих и личных интересов в мираж борьбы, в простой рефлекс внутри религиозной фантазии.

Как обстоит дело с господством идеала, — об этом смотри выше в отделе об иерархии.

Если перевести вопрос Санчо с его выспренней формы на обыденный язык, то он «гласит»:

Каким образом получается, что личные интересы всегда развиваются против воли личностей в классовые интересы, в общие интересы, которые приобретают самостоятельность по отношению к отдельным лицам, принимают при этом своём обособлении форму *всеобщих* интересов, в качестве таковых вступают в противоречие с действительными индивидами и в этом противоречии, будучи определены как *всеобщие* интересы, могут представляться сознанием как *идеальные* и даже как религиозные, святые интересы? Каким образом получается, что в рамках самого этого процесса, в котором личные интересы приобретают самостоятельное существование в качестве классовых интересов, личное поведение индивида неизбежно претерпевает овеществление, отчуждение, и одновременно существует как не зависимая от него, созданная общением сила, превращаясь в общественные отношения, в целый ряд сил, которые определяют, подчиняют индивида и поэтому являются в представлении как «святые» силы? Если бы Санчо понял хотя бы тот факт, что в рамках известных, от воли, конечно, не зависящих, *способов производства* над людьми всегда становятся чуждые практические силы, не зависимые не только от разрозненных отдельных лиц, но и от их совокупности, — то он мог бы отнестись

довольно равнодушно к тому, представляется ли этот факт в религиозной форме или же он извращается в воображении эгоиста, который все господствующие над ним силы сводит к представлениям, — извращается таким образом, что эгоист ставит над собой Ничто. Санчо вообще спустился бы тогда из царства спекуляции в царство действительности; от того, что люди воображают, он перешёл бы к тому, что они есть в действительности, от того, что они себе представляют, — к тому, как они действуют и должны действовать при определённых обстоятельствах. То, что ему кажется продуктом *мышления,* он понял бы как продукт *жизни.* Он не дошёл бы тогда до вполне достойной его нелепости — объяснять расщепление личных и всеобщих интересов тем, что люди представляют себе это расщепление *также* и в религиозной форме и *кажутся* себе (что является лишь заменой слова «представления» другим словом) такими или иными.

Впрочем, даже и в той нелепой мелкобуржуазно-немецкой форме, в которой Санчо воспринимает противоречие личных и всеобщих интересов, он должен был бы усмотреть, что индивиды всегда исходили, и не могли не исходить, из самих себя и что поэтому обе отмеченные им стороны являются сторонами личного развития индивидов, обе порождены в равной мере эмпирическими условиями их жизни, обе суть лишь выражения *одного и того же* личного развития людей и поэтому находятся лишь в *кажущейся* противоположности друг к другу. Что касается того, каково — определяемое особыми условиями развития и разделением труда — место, выпавшее на долю данного индивида, представляет ли индивид в большей мере ту или другую сторону противоположности, является ли он в большей мере эгоистом или самоотверженным, — то это уже совершенно второстепенный вопрос, который мог бы приобрести хоть какой-нибудь интерес лишь в том случае, если бы он был поставлен для определённых исторических эпох по отношению к определённым индивидам. В противном случае этот вопрос мог привести только к морально-лживым шарлатанским фразам. Но Санчо как догматик впадает здесь в заблуждение и находит только один выход: он объявляет, что Санчо Пансы и Дон Кихоты рождаются таковыми и что Дон Кихоты вбивают в головы Санчо всякий вздор; как догматик он выхватывает одну сторону дела, понятую им в наставническом духе, приписывает её индивидам как таковым и высказывает свою неприязнь к другой стороне. Поэтому как догматику ему и другая сторона представляется отчасти простым *душевным состоянием,* dévoument*, отчасти только *«принципом»,*

* — самоотверженностью. *Ред.*

а не отношением, необходимо возникающим из всего предшествующего естественного образа жизни индивидов. Остаётся, конечно, только «выбить из головы» этот «принцип», хотя, согласно идеологии нашего Санчо, он создаёт всевозможные эмпирические вещи. Так, например, на стр. 180 «принцип жизни и общественности» «создал» «общественную жизнь, всякую обходительность, всякое братство и всё прочее...» Вернее наоборот: жизнь создала этот принцип.

Коммунизм просто непостижим для нашего святого потому, что коммунисты не выдвигают ни эгоизма против самоотверженности, ни самоотверженности против эгоизма и не воспринимают теоретически эту противоположность ни в её сентиментальной, ни в её выспренней идеологической форме; они, наоборот, раскрывают её материальные корни, с исчезновением которых сна исчезает сама собой. Коммунисты вообще не проповедуют никакой *морали,* — каковой проповедью Штирнер занимается сверх всякой меры. Они не предъявляют людям морального требования: любите друг друга, не будьте эгоистами и т. д.; они, наоборот, отлично знают, что как эгоизм, так и самоотверженность *есть* при определённых обстоятельствах необходимая форма самоутверждения индивидов. Следовательно, коммунисты отнюдь не хотят, как думает святой Макс и как повторяет за ним его верный Dottore Graziano (Арнольд Руге, — за что святой Макс называет его «необычайно хитроумной и политической головой», Виганд, стр. 192), уничтожить «частного человека» в угоду «всеобщему», жертвующему собой человеку: это — чистейшая фантазия, насчёт которой оба они могли получить необходимые пояснения ещё в «Deutsch-Franzosische Jahrbucher». Коммунисты-теоретики, те немногие, у которых есть время заниматься историей, отличаются как раз тем, что только они *открыли* тот факт, что всюду в истории «общий интерес» созидается индивидами, которые определены в качество «частных людей». Они знают, что эта противоположность является лишь *кажущейся,* потому что одна из её сторон, так называемое «всеобщее», постоянно порождается другой стороной, частным интересом, а отнюдь не противостоит последнему как самостоятельная сила, имеющая самостоятельную историю, — так что эта противоположность практически всё снова уничтожается и вновь порождается. Мы имеем здесь, следовательно, не гегелевское «отрицательное единство» двух сторон противоположности, а материально обусловленное уничтожение прежнего, материально обусловленного, способа существования индивидов, с исчезновением которого исчезает и эта противоположность с её единством.

Мы видим, таким образом, как «согласный с собой эгоист», в противоположность «эгоисту в обыкновенном смысле» и «самоотверженному эгоисту», опирается с самого начала на иллюзию об обеих этих категориях эгоистов и о действительных отношениях действительных людей. Представитель личных интересов является «эгоистом в обыкновенном смысле» только в силу его необходимой противоположности к групповым интересам, которые в рамках существующего способа производства и общения приобрели самостоятельное существование в виде всеобщих интересов, приобретая в представлении людей форму и значение идеальных интересов. Представитель общественных интересов «самоотвержен» лишь в силу его оппозиции против личных интересов, зафиксированных в форме частных интересов, лишь в силу того, что общественные интересы определены как всеобщие и идеальные.

Оба, «самоотверженный эгоист» и «эгоист в обыкновенном смысле», сходятся, в конечном счёте, в *самоотречении*.

Стр. 78: «Таким образом, самоотречение есть общая черта святых и нечестивых, чистых и нечистых: нечистый *отрекается* от всех лучших чувств, от всякого стыда и даже от естественной робости и повинуется только владеющей им страсти. Чистый отрекается от своего естественного отношения к миру... Побуждаемый жаждой денег корыстолюбец отрекается от всех велений совести, от всякого чувства чести, от всякого мягкосердечия и сострадания; он не считается ни с чем, его увлекает его страсть. Так же поступает и святой: он делает себя посмешищем в глазах мира, он «жестокосерд», он «строго держится справедливости», ибо он охвачен неудержимым стремлением».

«Корыстолюбец», выступающий здесь как нечистый, нечестивый эгоист, т. е. как эгоист в обыкновенном смысле, есть не что иное, как затасканная моральными хрестоматиями для детей и ставшая излюбленной темой романов, но в действительности встречающаяся только в виде исключения, фигура, а отнюдь не есть представитель корыстолюбивых буржуа, — этим последним, наоборот, незачем отрекаться от «велений совести», «чувства чести» и т. д. или ограничивать себя одной только страстью корыстолюбия. Напротив, их корыстолюбие сопровождается целым рядом других — политических и прочих — страстей, удовлетворением которых буржуа ни в коем случае не жертвуют. Не углубляясь в этот вопрос, мы обращаемся теперь к штирнеровскому «самоотречению».

Святой Макс подставляет здесь вместо самости, отрекающейся от себя, другую самость, которая существует только в представлении святого Макса. В его изображении «нечистые» жертвуют такими общими свойствами, как «лучшие чувства», «стыд», «робость», «чувство чести» и т. д., и он даже не задаёт

себе вопроса, обладает ли нечистый этими свойствами. Как будто «нечистый» непременно должен обладать всеми этими качествами! Но и в том случае, если бы «нечистый» обладал всем этим, принесение всех этих свойств в жертву означало бы всё-таки не самоотречение, а лишь тот — оправдываемый даже в «согласной с собой» морали — факт, что ради одной страсти приносится в жертву ряд других. И, наконец, по этой теории, «самоотречение» есть всё, что делает Санчо — и всё, чего он не делает. Хочет ли он занять эту позицию или нет...[*] Хотя[**] святой Макс на стр. 420 говорит:

«Над вратами нашей [эпохи] написаны не слова... «познай Самого себя». а написано «реализуй Свою ценность» (здесь наш школьный наставник опять превращает действительную, найденную им в опыте реализацию ценности в моральную заповедь о реализации), —

однако если не для прежнего «самоотверженного», то для «эгоиста в обыкновенном смысле» должно иметь силу «известное аполлоновское»[84] изречение:

[*] Продолжение этого места отсутствует в рукописи. Неполностью сохранилось следующее перечёркнутое место: «... он, эгоист — своё собственное самоотрицание. Когда он преследует какой-нибудь интерес, он отрицает безразличие к этому интересу; когда он что-нибудь делает, он отрицает ничегонеделание. Поэтому для Санчо, в качестве *«эгоиста в обыкновенном смысле»,* нет ничего легче как доказать своему «камню преткновения», что он постоянно отрицает самого себя, так как постоянно отрицает противоположность того, что́ он делает, и никогда не отрицает своего действительного интереса.

Согласно своей теории самоотрицания, Санчо может воскликнуть (стр. 80); «Разве, например, бескорыстие недействительно и нигде не существует? Наоборот, это — самая обычная вещь!»

Нас поистине радует «бескорыстие» сознания немецких мелких буржуа...

Он тут же даёт хороший пример этого бескорыстия, указывая на сиротский дом Франке, на О'Коннела, святого Бонифация, Робеспьера, Кёрнера...

... Относительно О'Коннела это знает всякий ребёнок в Англии. Только в Германии и особенно в Берлине можно ещё вообразить, что О'Коннел «бескорыстен», — О'Коннел, который «неутомимо работает» для содержания своих внебрачных детей и увеличения своего имущества; который не напрасно променял свою доходную адвокатскую практику (10000 фунтов в год) на ещё более доходную — особенно в Ирландии, где у него нет конкурентов, — практику агитатора (20—30000 фунтов в год); который в качестве посредника «жестокосердно» эксплуатирует ирландских крестьян, заставляет их жить в свинарниках, а сам — этот король Дан — содержит в своем палаццо в Меррион-сквере княжеский двор и при этом не перестаёт проливать слезы над жалкой участью этих крестьян, «ибо он охвачен неудержимым стремлением». Он доводит движение всякий раз до той точки, которая даёт ему возможность обеспечить себе национальную дань и положение вождя, и ежегодно, после сбора дани, он оставляет всякую агитацию и ублажает свою плоть в своём поместье в Дерринейне. Своим долголетним юридическим шарлатанством и совершенно бесстыдной эксплуатацией движения, в котором он принимал участие, 0'Коннел внушил презрение к себе даже английским буржуа, несмотря на то, что в общем был весьма пригоден им.

Ясно, впрочем, что для святого Макса, как для человека, открывшего истинный эгоизм, весьма важно показать, что в мире до сих пор господствовало бескорыстие. Поэтому он и изрекает (Виганд, стр. 165) великий тезис, что мир «испокон веков не эгоистичен». В лучшем случае можно сказать, что «эгоист» появлялся время от времени как предвестник Штирнера и «низвергал целые народы»». *Ред.*

[**] В начале страницы пометка Маркса: *«III.* Сознание». *Ред.*

«Познавайте самих Себя всё снова, познайте только, кто вы такие в действительности, и расстаньтесь с вашей безрассудной страстью быть не тем, что Вы есть».

«Ибо»:

«Это приводит к явлению *обманутого* эгоизма, при котором Я удовлетворяю не Себя, а лишь одно из моих влечений, например жажду счастья. — Все Ваши дела и действия — лишь затаённый, скрытый... эгоизм, *бессознательный эгоизм,* но именно *поэтому* не эгоизм, а рабство, служение, самоотречение. *Вы эгоисты и в то же время не эгоисты, поскольку вы отрекаетесь от эгоизма»* (стр. 217).

«Ни одна овца, ни одна собака не старается стать настоящим» эгоистом (стр. 443); «ни одно животное» не призывает других: познавайте самих Себя всё снова и снова, познайте только, что Вы такое в действительности. — «Ваша натура ведь» эгоистична, «Вы» — эгоистичные «натуры, т. е.» эгоисты. «Но именно потому, что Вы уже таковы, Вам нет надобности ещё только стать такими» (там же). К тому, что Вы есть, принадлежит и Ваше сознание, и так как Вы — эгоисты, то Вы обладаете и соответствующим Вашему эгоизму сознанием, и, значит, у Вас нет ни малейших оснований следовать моральной проповеди Штирнера и предаваться самоуглублению и покаянию.

Штирнер снова прибегает здесь к старой философской уловке, к которой мы ещё вернёмся. Философ не говорит прямо: Вы не люди. Он говорит: Вы всегда были людьми, но у Вас не было *сознания того,* что Вы такое, и именно поэтому Вы и в действительности не были истинными людьми. Поэтому Ваше явление не соответствовало Вашей сущности. Вы были людьми и не были ими. — Философ обходным путём признаёт здесь, что определённому сознанию соответствуют также определённые люди и определённые обстоятельства. Но в то же время он воображает, что его моральное требование к людям, — требование изменить своё сознание, — и вызовет к жизни это изменённое сознание, а в людях, которые изменились благодаря изменению эмпирических условий и, конечно, обладают теперь также и иным сознанием, он не видит ничего другого, кроме изменившегося [сознания].—Так же обстоит дело и с тем Вашим [сознанием, к которому Вы втайне] стремитесь; [в этом] смысле Вы — [тайные, бессознательные] эгоисты, — т. е. Вы, действительно эгоисты, поскольку Вы *бессознательны,* но Вы не-эгоисты, поскольку Вы *сознательны.* Или: в основе Вашего нынешнего сознания лежит определённое бытие, не совпадающее с тем бытием, которого Я требую; Ваше сознание есть сознание эгоиста, каким он не должен быть, и тем самым оно показывает, что Вы сами — такие эгоисты, какими Вы не должны

быть, другими словами: Вы *должны быть* не такими, каковы вы в *действительности.* Весь этот отрыв сознания от образующих его основу индивидов и их действительных отношений, эта фантазия, будто эгоист нынешнего буржуазного общества не обладает соответствующим его эгоизму сознанием, — всё это лишь старая философская придурь, которую Jacques le bonhomme здесь благоговейно принимает и воспроизводит*. Остановимся на штирнеровском «трогательном примере» корыстолюбца. Этого корыстолюбца, который не есть «корыстолюбец» вообще, а корыстолюбивый Иван или Пётр, вполне индивидуально определённый, «единственный» корыстолюбец, и корыстолюбие которого не есть категория «корыстолюбия» (абстрагированная святым Максом от многообъемлющего, сложного, «единственного» проявления его жизни) и «не зависит от того, под какую рубрику подводят его другие» (например, святой Макс), —этого корыстолюбца он хочет убедить моральными наставлениями, доказывая ему, что он «удовлетворяет не себя, а одну из своих страстей». [Но «лишь на мгновенно Ты есть Ты, лишь как мгновенный существуешь Ты действительно. То, что оторвано от Тебя, от мгновенного», есть нечто абсолютно высшее, например — деньги. Но если, «вернее сказать», деньги и составляют «для Тебя» высшее наслаждение, если они являются или не являются для Тебя чем-то «абсолютно высшим»...]** может быть, «отрекаюсь» от себя? — Он находит, что корыстолюбие владеет мной днём и ночью; но оно владеет мной только в его рефлексии. Это именно он превращает в «дни и ночи» те многочисленные моменты, в которых Я всегда остаюсь мгновенным, всегда остаюсь самим собой, всегда остаюсь действительным, — подобно тому как только он охватывает одним моральным суждением различные моменты проявления моей жизни и утверждает, что они служат удовлетворению корыстолюбия. Когда святой Макс изрекает, что Я удовлетворяю лишь одну из своих страстей, а не самого Себя, он противопоставляет Меня, как совершенно целостное существо. Мне же самому. «А в чём же . состоит это совершенно целостное существо? Как раз не в Твоём мгновенном существе, не в том, что Ты есть в данное мгновение», оно, стало быть, состоит — согласно самому же святому Максу — в святой «сущности» (Виганд,

* Далее в рукописи перечёркнуто: «Смешнее всего эта причуда выглядит в истории, где позднейшая эпоха имеет, конечно, иное сознание об эпохе более ранней, чем ста последняя о самой себе, — так, например, греки сознавали себя как греки, а не так, как сознаём их мы, и упрёк по адресу греков в том, что у них не было о самих себе этого нашего сознания о них, т. е. «сознания того, чем они были на самом деле» — превращается в упрёк, почему они были греками». *Ред.*

** Далее следует сильно повреждённое место. *Ред.*

стр. 171). Когда «Штирнер» говорит, что Я должен изменить Моё сознание, то Я-то знаю, что моё мгновенное сознание тоже принадлежит к моему мгновенному бытию, и святой Макс, оспаривая это моё сознание, осуждает в качестве скрытого моралиста весь мой жизненный путь*. И затем — «разве Ты существуешь лишь пока Ты думаешь о Себе, разве Ты существуешь лишь благодаря самосознанию?» (Виганд, стр. 157—158). Могу ли Я быть чем-нибудь иным, кроме как эгоистом? Может ли, например, Штирнер быть чем-нибудь иным, кроме как эгоистом, — всё равно, отрекается ли он от эгоизма или нет? «Вы эгоисты и Вы не эгоисты, поскольку Вы отрекаетесь от эгоизма», — проповедуешь Ты.

Невинный, «обманутый», «непризнанный» школьный наставник! Дело обстоит как раз наоборот. Мы, эгоисты в обыкновенном смысле, Мы, буржуа, отлично знаем, что charite bien ordonnee commence par soi-meme**, и изреченьице «люби ближнего, как самого себя» мы давно истолковали в том смысле, что каждый является ближним для самого себя. Но мы отрицаем, что мы — бессердечные эгоисты, эксплуататоры, обыкновенные эгоисты, сердца которых не могут проникнуться высокими чувствами и признать интересы своих ближних своими собственными интересами, — а это, между нами говоря, означает лишь то, что мы утверждаем наши интересы в качестве интересов своих ближних. Ты отрицаешь «обыкновенный» эгоизм единственного эгоиста только потому, что Ты «отрекаешься от своих естественных отношений к миру». Ты поэтому не понимаешь, как это нам удаётся довести до совершенства практический эгоизм именно тем, что мы отрекаемся от фразеологии эгоизма, — нам, озабоченным проведением в жизнь действительных эгоистических интересов, а не святого интереса эгоизма. Впрочем, можно было предвидеть — и тут буржуа хладнокровно поворачивается к святому Максу спиной, — что уж если Вы, немецкие школьные наставники, возьмёте под свою защиту эгоизм, то Вы провозгласите не действительный, «мирской и ясный, как на ладони» («Книга», стр. 455), эгоизм, т. е. «уже не то, что называют» эгоизмом, а эгоизм в необыкновенном, в назидательно-школярском смысле, философский или босяцкий эгоизм.

Итак, эгоист в необыкновенном смысле «теперь только найден». «Присмотримся несколько ближе к этой новой находке» (стр. 13).

* Здесь, в начале страницы рукописи, Марксом вновь сделана пометка: «III (Сознание)». *Ред.*
** — правильно организованное милосердие начинает с самого себя. *Ред.*

Из только что сказанного уже ясно, что прежним эгоистам стоит только изменить своё сознание, чтобы сделаться эгоистами в необыкновенном смысле, что, стало быть, согласный с собой эгоист отличается от прежних только сознанием, т. е. только как обладающий знанием, как философ. Из всего исторического воззрения святого Макса следует далее, что раз над всеми прежними эгоистами господствовало только «Святое», то истинный эгоист только против «Святого» и должен бороться. «Единственная» история показала нам, как святой Макс превратил исторические отношения в идеи, а затем эгоиста — в грешника перед этими идеями; как всякое эгоистическое самоутверждение было им превращено в грех перед этими идеями — как, например, власть привилегированных была превращена в грех перед идеей равенства, в грех деспотизма. По поводу идеи свободы конкуренции можем мы поэтому прочесть в «Книге», что частная собственность рассматривается автором (стр. 155) как «личное»... великого... самоотверженного эгоиста... необходимо и непреодолимо... может побороть, только превратив их в нечто святое и уверяя затем, что он упраздняет в них святость, т. е. своё святое представление о них, — упраздняет их, поскольку они существуют только в нём как *в святом*[*].

Стр. 50[**]: «Таким, каким Ты существуешь *в каждое мгновение,* Ты и являешься Своим творением, и вот в этом-то *творении* Ты не должен утратить Себя, *творца.* Ты — сам по сравнению с Собой являешься более высоким существом, т. е. Ты являешься не просто творением, но равным образом и Творцом; и это-то Ты и упускаешь из виду в качестве недобровольного эгоиста и поэтому это более высокое существо чуждо Тебе».

В несколько иной вариации та же премудрость изложена на стр. 239 «Книги»:

«Род — *Ничто»* (в дальнейшем он превращается в разнообразнейшие вещи, смотри «Самонаслаждение»), «и когда отдельный человек поднимается над ограниченностью своей индивидуальности, то именно здесь выступает Он сам как отдельная личность; он существует лишь постольку, поскольку он поднимается всё выше, поскольку он не остаётся тем, что он есть, иначе он был бы застывшим, мёртвым».

По отношению к этим положениям, к этому своему «творению», Штирнер тотчас же начинает вести себя как «творец», «отнюдь не утрачивая себя в них»:

«Лишь в *мгновении* Ты обладаешь бытием, лишь как мгновенный Ты действительно существуешь. В каждый данный момент Я есть целиком то, что Я есть... То, что оторвано от Тебя как мгновенного», есть нечто «абсолютно высшее»... (Виганд, стр. 170); а на стр. 171 (там же) «Твоё существо» определяется как «Твоё мгновенное существо».

---

[*] Данное место рукописи сохранилось только частично. *Ред.*

[**] Пометка Маркса в начале страницы; «II (Творец и творение)». *Ред.*

Тогда как в «Книге» святой Макс говорит, что помимо мгновенного существа, он является ещё другим, более высоким существом, в «Апологетическом комментарии» «мгновенное существо» его индивида отождествляется с его «совершенно целостным существом», и каждое существо как «мгновенное» превращается в «абсолютно высшее существо». Стало быть, в «Книге» он в каждое мгновение есть более высокое существо по сравнению с тем, что он есть в это мгновение, а в «Комментарии» всё то, чем он в данное мгновение не является непосредственно, есть «абсолютно высшее существо», святое существо.— И после всего этого раздвоения мы читаем на стр. 200 «Книги»:

«Я ничего не знаю о раздвоении на *«несовершенное»»* и *««совершенное»* Я».

«Согласный с собой эгоист» теперь уже не должен приносить себя в жертву ничему высшему, ибо он сам для себя и есть это высшее, и это раздвоение между «высшим» и «низшим» он переносит в самого себя. Так в самом деле (святой Санчо contra* Фейербах, «Книга», стр. 243) «высшее существо претерпело не более чем метаморфозу». Истинный эгоизм святого Макса заключается в эгоистическом отношении к действительному эгоизму, к самому себе, каков он есть «в каждое данное мгновение». Это эгоистическое отношение к эгоизму есть самоотверженность. Святой Макс как творение является с этой стороны эгоистом в обыкновенном смысле, а как творец — он самоотверженный эгоист. Мы познакомимся и с противоположной стороной, ибо обе эти стороны узаконяются как настоящие рефлективные определения, поскольку они проделывают абсолютную диалектику, в которой каждая из них есть в себе своя собственная противоположность.

Прежде чем вникнуть глубже в эту мистерию в её эзотерическом виде, необходимо рассмотреть её в её отдельных тяжких жизненных битвах.

[Наиболее общего качества — эгоиста, приведённого как творца в согласие с самим собой, с точки зрения мира духа — Штирнер достигает на стр. 82, 83.

«Христианство ставило себе целью освободить Нас от природного определения (определения через природу), от влечений как движущей силы; оно стремилось, таким образом, к тому, чтобы человек не подчинялся своим влечениям. Это не значит, что *он* не должен *иметь* влечений, а лишь то, что влечения не должны властвовать над ним, что они не должны стать закостеневшими, непреодолимыми, неразрушимыми. *Эти* происки христианства против влечений *не могли ли бы мы* применить и к его собственному

* — против. *Ред.*

предписанию, чтобы мы определялись духом...? ... Тогда *это* свелось бы к разложению духа, к разложению всех мыслей. Как там следовало сказать... так теперь мы сказали бы: Мы должны, правда, владеть духом, но дух не должен владеть Нами».]

«Но те, которые присоединились к Христу, распяли плоть вместе со страстями и похотями» (Послание к галатам, 5, 24), — выходит, что, по Штирнеру, они поступают со своими распятыми страстями и похотями как истинные собственники. Он берёт подряд на распространение христианства, но не хочет удовлетвориться одной лишь распятой плотью, а желает распять и дух, т. е. «целостного субъекта».

Христианство только потому хотело освободить нас от господства плоти и «влечений как движущей силы», что смотрело на нашу плоть, на наши влечения, как на нечто чуждое нам; оно только потому хотело устранить нашу обусловленность природой, что нашу собственную природу оно считало не принадлежащей нам. В самом деле, раз я сам не являюсь природой, раз мои природные влечения, вся моя природная организация не принадлежат мне самому, — а таково учение христианства, — то всякая обусловленность природой — будет ли эта обусловленность вызвана моей собственной природной организацией или так называемой внешней природой — покажется мне обусловленностью, чем-то чуждым, покажется оковами, насилием надо мной, *гетерономией, в противоположность автономии духа.* Эту христианскую диалектику Штирнер принимает не задумываясь и затем применяет её к нашему духу. Впрочем, христианство так и не достигло того, чтобы освободить нас от власти влечений, хотя бы в том мещански-ограниченном смысле, который святой Макс подсунул христианству, — оно не идёт дальше пустой, практически безрезультатной моральной заповеди. Штирнер принимает моральную заповедь за реальное действие и восполняет её дальнейшим категорическим императивом: «Мы должны, правда, владеть духом, но дух не должен владеть Нами», — и поэтому весь его согласный с собой эгоизм сводится «при ближайшем рассмотрении», как сказал бы Гегель, к столь же забавной, сколь назидательной и созерцательной моральной философии.

Становится ли влечение закостеневшим или нет, т. е. приобретает ли оно над нами исключительную власть, — что, впрочем, не исключает дальнейшего развития, — это зависит от того, дозволяют ли материальные обстоятельства, «дурные» житейские условия нормально удовлетворять это влечение и, с другой стороны, развивать целую совокупность влечений. А это последнее зависит, в свою очередь, от того, живём ли мы

в таких обстоятельствах, которые допускают всестороннюю деятельность и тем самым полное развитие всех наших задатков. От уклада действительных отношений и от обусловленной этими отношениями возможности развития у каждого индивида зависит и то, становятся ли мысли закостеневшими или нет, — так, например, навязчивые идеи немецких философов, этих «жертв общества», qui nous font pitie*, неразрывно связаны с немецкими условиями. Впрочем, у Штирнера власть влечений есть пустая фраза, возводящая его в достоинство абсолютного святого. Так, возвращаясь к «трогательному примеру» корыстолюбца, мы читаем:

«Корыстолюбец — не собственник, а раб, и он ничего не может сделать для себя, не делая этого вместе с тем для своего господина» (стр. 400).

Никто не может сделать что-нибудь, не делая этого вместе с тем ради какой-либо из своих потребностей и ради органа этой потребности, — это для Штирнера означает, что данная потребность и её орган приобретают господство над ним, подобно тому как он уже раньше провозгласил *средство* для удовлетворения потребности (ср. главы о политическом либерализме и коммунизме) господином над собой. Штирнер не может принимать пищу, не принимая её вместе с тем ради своего желудка. Если житейские отношения мешают ему удовлетворить свой желудок, то этот его желудок становится господином над ним, стремление к еде становится навязчивым стремлением, а мысль о еде — навязчивой идеей, — что заодно даёт ему пример влияния житейских условий на процесс закостенения его желаний и идей. «Бунт» Санчо против закостенения желаний и мыслей сводится, таким образом, к бессильной моральной заповеди самообладания и ещё раз доказывает, что он лишь придаёт идеологически-высокопарное выражение тривиальнейшему умонастроению мелких буржуа**.

* — внушающих нам жалость. *Ред.*

** Далее в рукописи перечёркнуто: «Коммунисты, поскольку они нападают на материальный базис, на котором покоится неизбежное до сих пор затвердевание желаний или мыслей, являются единственными, благодаря историческому действию которых расплавление затвердевающих желаний и мыслей действительно осуществляется и перестаёт быть, как у всех моралистов до сих пор «вплоть до» Штирнера, бессильной моральной заповедью. Коммунистическая организация действует двояким образом на желания, вызываемые в индивиде нынешними отношениями; часть этих желаний, а именно те, которые существуют при всяких отношениях и лишь по своей форме и направлению изменяются различными общественными отношениями, подвергаются и при этой общественной форме изменению, поскольку им доставляются средства для нормального развития; другая же часть, а именно те желания, которые обязаны своим происхождением лишь определённой общественной форме, определённым условиям производства и общения, совершенно лишаются необходимых для них условий жизни. Какие именно влечения при коммунистической организации подвергаются лишь изменению, а какие упраздняются, — можно решить только практическим путём, посредством изменения действительных, практических влечений, а не посредством сравнений с прежними историческими отношениями.

Оба выражения: «твёрдые» и «желания», только что употреблённые нами с целью разбить Штирнера на этом «единственном» факте, конечно, совершенно неподходящи. Тот факт, что в нынешнем обществе одна потребность индивида может удовлетворяться за счёт всех других и что существует моральное требование, со-

Итак, в этом первом примере он борется, с одной стороны, со своими плотскими желаниями, а с другой — со своими духовными мыслями; с одной стороны — со своей плотью, с другой — со своим духом, когда они, его творения, хотят приобрести самостоятельность по отношению к нему, своему творцу. Как наш святой ведёт эту борьбу, каково его отношение как творца к своим творениям, — это мы сейчас увидим.

У христианина «в обыкновенном смысле», у chrеtien «simple»*, говоря словами Фурье, *«дух* властвует безраздельно, и никакие уговоры *«плоти»* не принимаются им во внимание. Однако сломить тиранию *духа* Я могу не иначе, как *«плотью»,* ибо только человек, уразумевший также и голос своей *плоти,* уразумел себя всецело, и только уразумев себя *всецело,* он становится разумеющим или разумным... Но как только *плоть* заговорит, и притом, — что и не может быть иначе, — страстным тоном... тогда ему» (нашему chrеtien simple) «чудятся бесовские голоса, голоса против *духа...* и ему приходится ополчиться против них. Он не был бы христианином, если бы стал их терпеть» (стр. 83).

Итак, когда его дух хочет приобрести самостоятельность по отношению к нему, святой Макс призывает на помощь свою плоть, а когда взбунтуется его плоть, он вспоминает, что он ведь также и дух. То, что христианин делает в одном направлении, — святой Макс делает сразу в обоих. Он — «сложный» христианин (chrеtien «composе»), он ещё раз показывает себя совершенным христианином.

Здесь, в этом примере, святой Макс в качестве духа не выступает как творец своей плоти, и наоборот; он находит в гото-

---

гласно которому этого «не должно быть», что так именно дело обстоит plus ou moins [более или менее] у всех индивидов нынешнего мира и что тем самым делается невозможным свободное развитие целостного индивида, — этот факт Штирнер, который ничего не знает относительно эмпирической связи данного факта с существующим общественным строем, формулирует в том смысле, что у. несогласных особою эгоистов «желания затвердевают». Желание, уже в силу одного своего существования, есть нечто «твёрдое», и только святому Максу и его братии может прийти в голову мысль не дать, например, своему половому влечению сделаться «твёрдым», каким оно является уже от природы и каким перестало бы быть только вследствие кастрации или импотенции. Всякая потребность, лежащая в основе того или другого «желания», есть тоже нечто «твёрдое», и святой Макс никакими усилиями не добьётся уничтожения этой «твёрдости» и такого, например, состояния, при котором ему не приходилось бы принимать пищу через «твёрдые» промежутки времени. Коммунисты и не помышляют об уничтожении этой твёрдости своих желаний и потребностей, как Штирнер в своих фантазиях навязывает это им и всем остальным людям; они стремятся только к такой организации производства и общения, которая сделала бы для них возможным нормальное, т. е. ограниченное лишь самими потребностями, удовлетворение всех потребностей». *Ред.*

* — у «простого» христианина. *Ред.*

вом виде свою плоть и свой дух, и лишь тогда, когда взбунтуется одна из сторон, он вспоминает, что у него есть и другая, и выдвигает эту другую сторону, как своё истинное Я, против первой. Святой Макс является здесь, стало быть, творцом лишь постольку, поскольку он *«имеет еще и другое определением,* поскольку он обладает ещё и другим качеством помимо того, которое ему угодно подвести в данный момент под категорию «творения». Вся его творческая деятельность заключается здесь в благом намерении уразуметь себя, и притом уразуметь себя *всецело* или быть *разумным*[*], уразуметь себя как «совершенно целостное существо», как существо, отличное от «его мгновенного существа» и даже прямо противоположное тому, каково его существо в данное «мгновение».

[Обратимся теперь к одной из «тяжких жизненных битв» нашего святого:

Стр. 80, 81: «Моё рвение может не уступать самому фанатичному, но я в то же время отношусь к нему с ледяной холодностью, недоверчивостью и как его непримиримейший враг; Я остаюсь его *судьёй,* ибо Я его собственник».

Если это высказывание святого Санчо о самом себе имеет смысл,] то его творческая деятельность ограничивается здесь тем, что в своём рвении он сохраняет сознание об этом рвении, что он размышляет над ним, что он относится как мыслящее Я к себе как действительному Я. Сознание — вот что он произвольно наделяет именем «творца». Он «творец» лишь постольку, поскольку он обладает *сознанием.*

«Благодаря этому Ты забываешь самого Себя в сладостном самозабвении... Но разве Ты существуешь лишь, пока Ты мыслишь о Себе, и *исчезаешь, когда забываешь Себя?* Кто не забывает себя каждое мгновение, кто не теряет себя из виду *тысячу раз в час?»* (Виганд, стр. 157, 158).

Этого, разумеется, Санчо не может забыть своему «самозабвению», и поэтому он «относится» к нему «в то же время как его непримиримейший враг».

Святой Макс как творение пылает необычайным рвением в тот самый момент, когда святой Макс как творец уже возвысился посредством размышления над этим своим рвением; или: действительный святой Макс пылает рвением, а. рефлектирующий святой Макс воображает, что возвысился над этим рвением. Это возвышение в рефлексии над тем, что он есть в действительности, занятно и увлекательно в беллетристической форме, описывается

[*] Здесь, следовательно, святой Макс вполне оправдывает «трогательный пример» Фейербаха о гетере и возлюбленной. В первой человек «уразумел» *только голос своей плоти,* или только её плоти, во второй же он уразумел себя *всецело,* или её всецело. Смотри Виганд, стр. 170, 171.

затем как такое состояние, в котором он сохраняет своё рвение; это значит, что его вражду к своему рвению не следует принимать всерьёз, хотя святой Макс и ведёт себя по отношению к нему «с ледяной холодностью», «с недоверчивостью» и как «непримиримейший враг». — Поскольку святой Макс испытывает рвение, т. е. поскольку рвение есть его действительное свойство, постольку он относится к нему не как творец; поскольку же он относится к нему как творец, постольку он не испытывает действительного рвения, — рвение чуждо ему, не свойственно ему. До тех пор пока он испытывает рвение, он не собственник рвения, а как только он становится его собственником, он перестаёт испытывать рвение. Он, являясь целостным комплексом, есть в каждое мгновение, в качестве творца и собственника, совокупность всех своих свойств за вычетом одного, которое он противопоставляет себе как творение и собственность, противопоставляет совокупности всех остальных свойств, — так что ему всегда *чуждо* именно *то* свойство, которое он особенно подчёркивает как *своё.*

Как ни фантастично звучит истинная история святого Макса о его геройских подвигах, разыгрывающихся в нём самом, в его собственном сознании, всё же несомненным остаётся тот факт, что существуют рефлектирующие индивиды, полагающие, что в рефлексии и посредством неё они возвысились надо всем*, тогда как в действительности они никогда не возвышаются над рефлексией.

Эту уловку — утверждать себя против какого-либо определённого свойства в качестве лица, имеющего также и другие определения, в данном примере в качестве *обладателя рефлексии, устремлённой на противоположное,* — этот приём можно снова применить с необходимыми вариациями к какому угодно свойству. Например, моё равнодушие может не уступать равнодушию самого пресыщенного человека; но в то же время я отношусь к этому своему равнодушию с крайней горячностью, недоверчивостью и как её непримиримейший враг и т. д.

[Не следует забывать, что тот целостный комплекс всех его свойств, тот собственник, в качестве которого святой Санчо, ре-

* Далее в рукописи перечёркнуто: «В действительности всё это — лишь высокопарное изображение буржуа, который контролирует каждое своё душевное движение, чтобы не потерпеть убытка, но в то же время кичится всевозможными своими свойствами, например филантропическим пылом, к которому ему следовало бы относиться «с ледяной холодностью, недоверием и непримиримейшей враждой», чтобы не потерять себя при этом как собственника, а остаться собственником филантропии. Но святой Макс жертвует свойством, к которому он относится как «непримиримейший враг», ради своего рефлектирующего Я, ради своей рефлексии, между тем как буржуа жертвует своими склонностями и желаниями всегда ради определённого *действительного* интереса». *Ред.*

флектируя, выступает против одного определённого свойства, — есть в данном случае не что иное, как простая рефлексия Санчо над этим одним свойством. Это свойство он превратил в своё Я, выдвигая, вместо целостного комплекса, одно качество— чисто рефлективное — и выставляя против каждого из своих свойств, как и против всех их в совокупности, лишь одно качество рефлексии, некое Я,] и притом выдвигая себя как представляемое Я.

Это враждебное отношение к самому себе, эта выспренняя пародия бентамовской бухгалтерии[85] своих собственных интересов и свойств высказывается теперь им самим.

Стр. 188: «Тот или иной интерес, на что бы он ни был направлен, добыл в моём лице себе раба, если Я не могу от него избавиться; уже не он — Моя собственность, а Я — Его собственность. Откликнемся же на предписание критики — чувствовать себя привольно только в разрушении».

«Мы»! — Кто это «Мы»? «Нам» и в голову не приходит «откликаться» на «предписание критики». — Таким образом, святой Макс, находящийся в данный момент под полицейским надзором «критики», требует здесь — «одинакового благоденствия всех», «равного благоденствия всех в одном и том же отношении», «прямого тиранического господства *религии*».

Его заинтересованность в необыкновенном смысле обнаруживается здесь как небесная незаинтересованность.

Впрочем, нам здесь уже нечего распространяться о том, что в существующем обществе от святого Санчо отнюдь не зависит, «добывает ли какой-нибудь интерес в его лице себе раба» и «сможет ли он от этого интереса избавиться». Затвердение интересов благодаря разделению труда и классовым отношениям ещё гораздо очевиднее, чем затвердение «влечений» и «мыслей».

Чтобы перещеголять критическую критику, наш святой должен был бы дойти, по крайней мере, до разрушения разрушения, ибо иначе разрушение остаётся интересом, от которого он не может избавиться, который в его лице добыл себе раба. Разрушение уже не есть больше его собственность, а on — собственность разрушения. [Если бы в только что приведённом примере он хотел быть последователен, он должен был бы трактовать своё рвение против своего «рвения» как «интерес» и отнестись к нему «как непримиримый враг». Но он должен был бы принять во внимание также свою «ледяную» незаинтересованность по отношению к своему «ледяному» рвению и точно так же сделаться совершенно «ледяным», — чем он, разумеется, избавил бы свой первоначальный «интерес», а тем самым и себя, от «соблазна» вертеться кругом на спекулятивном каблуке.] — Вместо этого он преспокойно продолжает (там же):

«Я буду заботиться лишь об обеспечении за Собой Моей собственности» (т. е. об обеспечении Себя от Моей собственности) «и, чтобы обеспечить её, Я ежечасно вбираю её обратно в Себя, уничтожаю в ней малейший порыв к самостоятельности и проглатываю ее, прежде чем она успеет затвердеть и сделаться навязчивой идеей или манией».

Как это только Штирнер умудряется «проглатывать» тех лиц, которые составляют его собственность!

Штирнер только что позволил «критике» навязать ему некое «призвание». Он утверждает, что это «призвание» тотчас же снова им проглатывается, — он говорит на стр. 189:

«Я делаю это, однако, не ради моего человеческого призвания, а потому, что Я сам призываю Себя к этому».

Когда я не призываю себя к этому, я, как мы только что слышали, являюсь рабом, а не собственником, не истинным эгоистом, я отношусь тогда к себе не как творец, как это следовало бы делать мне как истинному эгоисту; и, стало быть, поскольку кто-нибудь хочет быть истинным эгоистом, он должен призвать себя к этому предписанному «критикой» призванию. Таким образом, это — всеобщее призвание, призвание для всех, не только *его* призвание, но и его *призвание.* — С другой стороны, истинный эгоист выступает здесь как недосягаемый для большинства индивидов идеал, ибо (стр. 434) «ограниченные от природы головы бесспорно составляют самый многочисленный класс людей», — а как могли бы эти «ограниченные головы» проникнуть в таинство неограниченного поглощения самого себя и всего мира. — Впрочем, все эти страшные выражения — уничтожать, проглатывать и т. д. — представляют собой лишь новую вариацию вышеприведённой «ледяной холодности непримиримейшего врага».

Теперь, наконец, мы в состоянии как следует понять штирнеровские возражения против коммунизма. Они были не чем иным, как предварительным, скрытым узаконением его согласного с собой эгоизма, в котором эти возражения воскресают во плоти. *[«Равное благоденствие всех в одном и том же отношении»* воскресает в виде требования, чтобы *«Мы* все чувствовали себя привольно в разрушении». *«Забота»* воскресает и в виде единственной «заботы» об обеспечении за собой своего Я как собственности; но «с течением времени» снова возникает «забота о том, как» прийти к единству, — к единству творца и творения. И, наконец, опять появляется гуманизм, который в виде истинного эгоиста предстаёт перед эмпирическими индивидами как недосягаемый идеал.] Следовательно, фразу на стр. 117 «Книги» следует читать так: Согласный с собой эгоизм стремится по-настоящему превратить каждого человека в «тайное полицейское

государство». Шпионка и ищейка «рефлексия» следит за каждым движением духа и тела, и всякая деятельность и мысль, всякое проявление жизни есть для неё дело рефлексии, т. е. дело полиции. В этой разорванности человека, в его распаде на «природное влечение» и «рефлексию» (плебейство внутри нас, творение и внутренняя полиция, творец) и заключается согласный с собой эгоист*.

Гесс («Последние философы», стр. 26) упрекнул нашего святого в том, что

«он постоянно находится под тайным полицейским надзором своей критической совести... Он не забыл «предписание критики... чувствовать себя привольно только в разрушении»... Эгоист, — напоминает ему всё время его критическая совесть, — ничем не должен интересоваться настолько, чтобы целиком отдаться своему предмету» и т. п.

Святой Макс «уполномочивает себя» возразить на это так:

Если «Гесс говорит о Штирнере, будто он постоянно находится и т. д., то это значит только, что, когда он критикует, он хочет критиковать не как попало» (т. е., заметим в скобках, не единственным способом), «не болтать вздор, а именно по-настоящему» (т. е. по-человечески) «критиковать».

«Что означало», когда Гесс говорил о тайной полиции и т. д., настолько ясно из приведённых слов Гесса, что даже «единственное» понимание этих слов святым Максом может быть объяснено только как умышленное непонимание. Его «виртуозность мышления» превращается здесь в виртуозность во лжи, — виртуозность, которую мы, конечно, не поставим ему в упрёк, так как она была здесь для него единственным выходом, но которая очень плохо гармонирует с весьма утончёнными, скрупулёзными различениями в вопросе о праве лгать, приводимыми им в другом месте «Книги». Впрочем, мы уже доказали Санчо, — более пространно, чем он того заслуживает, — что «когда он критикует», то отнюдь не «критикует действительно», а «критикует как попало» и «болтает вздор».

Итак, отношение истинного эгоиста, как творца, к себе, как к творению, было сперва определено в том смысле, что против определения, в котором он фиксировал себя как творение, — например, против себя как мыслящего, как духа, — он утверждает себя в качестве существа ещё и иначе определённого, в качестве плоти. В дальнейшем он утверждал себя уже не как *действительно* ещё и иначе определённое существо, а как *простое представление о наличии ещё и иной определённости* вообще, — значит, в нашем примере, как существо также и немыслящее,

* Далее в рукописи перечёркнуто: «Если, впрочем, у святого Макса «один высокопоставленный прусский офицер» говорит: «Каждый пруссак носит в груди своего жандарма», — то он, очевидно, хотел сказать: королевского жандарма; только «согласный с собой эгоист» носит в груди *своего собственного* жандарма». *Ред.*

лишённое мыслей или безразличное к мышлению; однако и это представление он снова отбрасывает, как только обнаруживается его бессмысленность. Смотри выше о верчении на спекулятивном каблуке. Стало быть, творческая деятельность заключалась здесь в рефлексии, что такое-то определение, в данном случае мышление, может быть и безразличным для него, т. е. она заключалась в рефлектировании вообще; в результате он и создаёт, конечно, только рефлективные определения, если вообще что-нибудь создаёт (например, представление о противоположности, нехитрая суть которого прикрывается всевозможными огнедышащими арабесками).

Что же касается *содержания* его как творения, то мы видели, что он нигде не создаёт это содержание, эти определённые свойства, например своё мышление, своё рвение и т. д., а даёт лишь рефлективное определение этого содержания как творения, только представление о том, что эти определённые свойства суть его творения. Все его свойства заранее присущи ему, а откуда они происходят, для него безразлично. Значит, ему нот надобности развивать их — например, учиться танцевать, чтобы стать господином над своими ногами, или упражнять свою мысль на материале, имеющемся не у всякого и не для всякого доступном, чтобы стать собственником своего мышления; ему нет также надобности думать об общественных отношениях, от которых в действительности зависит, насколько индивид может развиваться.

Штирнер в действительности только избавляется от одного свойства посредством другого (т, е. избавляется от подавления своих прочих свойств этим «другим»). Но, как мы уже показали, на деле он избавляется от него лишь постольку, поскольку это свойство не только достигло свободного развития и не осталось простым задатком, [но и поскольку общественные отношения позволили ему равномерно развить *целую совокупность* свойств, а именно благодаря разделению труда, и поскольку они, в силу этого, позволили ему преимущественно осуществлять одну единственную страсть, например, страсть писать книги. Вообще бессмысленно предполагать, как это делает святой Макс, что можно удовлетворить одну какую-нибудь страсть, оторванную от всех остальных, что можно удовлетворить её], не удовлетворив вместе с тем *себя,* целостного живого индивида. Если эта страсть принимает абстрактный, обособленный характер, если она противостоит мне как некая чуждая сила, если, таким образом, удовлетворение индивида оказывается односторонним удовлетворением одной-единственной страсти, — то зависит это отнюдь не от сознания или «доброй воли» и уж тем более

не от недостатка рефлексии над понятием свойства, как это представляет себе святой Макс.

Это зависит не от *сознания,* а от *бытия;* не от мышления, а от жизни; это зависит от эмпирического развития и проявления жизни индивида, зависящих, в свою очередь, от общественных отношений. Если обстоятельства, в которых живёт этот индивид, делают для него возможным лишь одностороннее развитие одного какого-либо свойства за счёт всех остальных, если они дают ему материал и время для развития одного только этого свойства, то этот индивид и не может пойти дальше одностороннего, уродливого развития. Никакая моральная проповедь тут не поможет. И тот способ, каким будет развиваться это одно, особенно культивируемое свойство, зависит опять-таки, с одной стороны, от материала, предоставляемого для его развития, а с другой — от степени и характера подавленности остальных свойств. Именно потому, что мышление, например. есть мышление данного определённого индивида, оно остаётся *его* мышлением, определяемым его индивидуальностью и теми отношениями, в рамках которых он живёт; значит, мыслящему индивиду вовсе нет надобности прибегать к длительной рефлексии над мышлением как таковым, чтобы объявить своё мышление своим собственным мышлением, своей собственностью, — оно с самого начала есть его собственное, своеобразно определённое мышление, и как раз это его своеобразие [оказалось у святого Санчо «противоположностью» этого свойства, оказалось своеобразием, которое существует только «*в себе»*]. У индивида, например, жизнь которого охватывает обширный круг разнообразной деятельности и различных видов практического отношения к миру и является, таким образом, многосторонней жизнью, — у такого индивида мышление носит такой же характер универсальности, как и всякое другое проявление его жизни. Оно не затвердевает поэтому в виде абстрактного мышления и не нуждается в сложных фокусах рефлексии, когда индивид переходит от мышления к какому-либо другому проявлению жизни. Оно с самого начала является моментом в целостной жизни индивида — моментом, который, смотря по *надобности,* то исчезает, то воспроизводится.

Иначе дело обстоит у ограниченного тесными рамками берлинского школьного наставника или у писателя, деятельность которого ограничивается тяжкой работой, с одной стороны, и наслаждением мыслью — с другой, мир которого простирается от Моабита до Кёпеника и наглухо заколочен за Гамбургскими воротами[86], отношения которого к этому миру сведены до минимума его жалким положением в жизни. У такого индивида,

когда он испытывает потребность в мысли, мышление неизбежно становится столь же абстрактным, как сам этот индивид и его жизнь, и противостоит ему, лишённому всякой сопротивляемости, в виде косной силы, деятельность которой даёт индивиду возможность спастись на мгновение из его «дурного мира», даёт возможность минутного наслаждения. У такого индивида немногие оставшиеся влечения, возникающие не столько из общения с внешним миром, сколько из устройства человеческого тела, проявляются лишь *отражёнными толчками,* т. е. они принимают в рамках своего ограниченного развития тот же односторонний и грубый характер, как и его мышление, появляются лишь через большие промежутки времени и под давлением непомерно разросшегося преобладающего влечения (подкрепляемые непосредственными физическими причинами, [например спазмами в животе) и проявляются бурно и насильственно, грубо вытесняя обыкновенное, естественное влечение, что приводит к дальнейшему усилению их власти над мышлением. Само собой разумеется, что школьно-наставническая мысль рефлектирует и изощряется в умствованиях над этим эмпирическим фактом по-школьно-наставнически. Но простое заявление, что Штирнер вообще «создаёт» свои свойства, не объясняет даже их развития в определённом направлении]. Развиваются ли эти свойства в универсальном или в местном масштабе, поднимаются ли они над местной ограниченностью или остаются в плену у неё, это зависит не от Штирнера, а от развития мировых сношений и от того участия, которое он и местность, где он живёт, принимают в них. При благоприятных обстоятельствах отдельным лицам позволяет избавиться от их местной ограниченности отнюдь не то, что индивиды в своей рефлексии воображают, будто они уничтожили или собираются уничтожить свою местную ограниченность, а лишь тот факт, что они в своей эмпирической действительности и в силу эмпирических потребностей дошли до установления мировых сношений*.

Единственно, чего достигает наш святой с помощью своего мучительного рефлектирования над своими свойствами и страстями, это то, что этим непрестанным крючкотворством и вознёй с ними он отравляет себе наслаждение ими и их удовлетворением.

Святой Макс творит, как уже было сказано, лишь себя как творение, т. е. он ограничивается тем, что подводит себя

* Далее в рукописи перечёркнуто: «Святой Макс признаёт в одном позднейшем, мирском месте, что Я получает от мира (фихтевский) «толчок». Что коммунисты намерены взять под свой контроль этот «толчок», который (если не ограничиться пустой фразой) становится, правда, крайне сложным и многообразно определённым «толчком», — это, конечно, для святого Макса слишком дерзновенная мысль, чтобы он мог остановиться на ней». *Ред.*

под эту категорию творения. [Деятельность его как творца заключается в том, что он рассматривает себя как творение, причём он даже не заботится о том, чтобы опять уничтожить это раздвоение себя на творца и творение, — раздвоение, которое является его собственным продуктом. Раздвоение на «связанное с сущностью» и «не связанное с сущностью» становится у него перманентным жизненным процессом, становится, стало быть, пустой видимостью, т. е. его собственная жизнь существует только в «чистой» рефлексии, не становясь даже действительным бытием; и так как это последнее находится всё время вне его и его рефлексии, то он тщетно старается представить рефлексию как нечто связанное с сущностью.

«Но так как этот враг» (т. е. истинный эгоист как творение)] «порождает себя в своём поражении, так как сознание, фиксируясь на нём, не освобождается от него, а постоянно останавливается на нём и постоянно видит себя запятнанным, и так как это содержание его стремления является вместе с тем самым низким, то мы находим лишь ограниченную собой и своими маленькими делами» (т. е. бездеятельностью), «ограниченную и *копающуюся в себе* и столь же *несчастную,* сколь *жалкую* личность» (Гегель).

То, что сказано нами до сих пор о раздвоении Санчо на творца и творение, он выражает, наконец, сам в логической форме: творец и творение превращаются в Я предполагающее и Я предполагаемое, resp.[*] (поскольку его предполагание [своего Я] есть *полагание}* в Я полагающее и Я положенное:

«Я со Своей стороны исхожу из некоторого предположения, поскольку я *предполагаю* себя; но Моё предположение не стремится к своему совершенству» (скорее святой Макс добивается его унижения), «а служит мне лишь предметом наслаждения и поглощения» (завидное наслаждение!). «Я питаюсь одним только Моим предположением и существую лишь постольку, поскольку поглощаю его. Но *поэтому»* (великое «поэтому!») «указанное предположение вовсе не является предположением; *ибо так как»* (великое «ибо так как»!) «Я — Единственный» (читай: истинный, согласный с собой эгоист), «то Я ничего не знаю о двойственности предполагающего и предполагаемого Я («несовершенного» и «совершенного» Я или Человека)» — читай: совершенство моего Я состоит только в том, что я в каждое мгновение знаю себя как несовершенное Я, как творение, — «*но*» (величайшее «но»!) «то, что Я поглощаю Себя, означает лишь, что Я есмь». (Читай: То обстоятельство, что Я есмь, означает здесь лишь то, что Я в воображении поглощаю присущую мне категорию предположенного.) «Я не предполагаю Себя, ибо каждое мгновение Я ещё вообще только полагаю или творю Себя» (т. е. полагаю и творю как предположенного, положенного или сотворённого), «и есмь Я лишь потому, что Я не предположен, а положен» (читай: и есмь лишь потому, что Я предположен уже до моего полагания), «и положен опять-таки лишь в тот момент, когда Я полагаю Себя, т. е. Я — творец и творение в одном лице».

[*] — respective — соответственно. *Ред.*

Штирнер — «положительный муж», ибо он всегда — положенное Я, а его Я есть *«также* и муж» (Виганд, стр. 183). *«Поэтому»* он — положительный муж; *«ибо так как»* его страсти никогда не толкают его на эксцессы, «то» он представляет собой то, что бюргеры называют положительным человеком, «*но*» то обстоятельство, что он положительный человек, «означает лишь», что он всегда ведет счёт своим собственным превращениям и преломлениям.

То, что до сих пор, — говоря на этот раз, вслед за Штирнером, словами Гегеля, — было только «для нас», а именно творческой деятельностью, не имеющей никакого другого содержания, кроме общих рефлективных определений, то «положено» теперь самим Штирнером. Борьба святого Макса против *«Сущности»* достигает именно здесь своей «конечной цели», поскольку он самого себя отождествляет с сущностью и даже с чисто спекулятивной сущностью. [Отношение творца и творения превращается в раскрытие *самопредполагания,* т. е. Штирнер превращает в крайне «беспомощное» и путаное представление то, о чём Гегель говорит в «учении о сущности» по поводу рефлексии. В самом деле, так как святой Макс выдёргивает *один* момент своей рефлексии, а именно, полагающую рефлексию, то его фантазии становятся «отрицательными», поскольку он, — дабы отличить себя, как полагающего, от себя, как полагаемого, — превращает себя и т. п. в «самопредположение», а рефлексию — в мистическую противоположность творца и творения.] Мимоходом следует заметить, что Гегель разбирает в этом отделе «Логики» «махинации» «творческого Ничто», чем и объясняется, почему святой Макс уже на стр. 8 должен был «положить» себя как это «творческое Ничто».

Мы теперь «эпизодически вставим» несколько мест из гегелевского разъяснения самопредполагания, чтобы сличить их с разъяснением святого Макса. Но так как Гегель пишет не так бессвязно и «как попало», как Jacques le bonhomme, то мы вынуждены собрать эти места с различных страниц «Логики», чтобы привести их в соответствие с великим тезисом Санчо.

«Сущность предполагает самоё себя, и снятие этой предпосылки есть она сама. Так как она есть отталкивание себя от самой себя или безразличие к себе, отрицательное отношение к себе, то она, стало быть, противополагает себя самой себе... полагание не имеет предпосылки... иное положено только самой сущностью... Рефлексия есть, стало быть, только отрицательное самой себя. Как предпосылающая, она есть просто полагающая рефлексия. Она состоит, следовательно, в том, чтобы быть самой собой и не самой собой в некоем единстве» («творцом и творением заодно») («Логика» Гегеля, II, стр. 5, 16, 17, 18, 22).

При штирнеровской «виртуозности мышления» можно было бы ожидать, что он предпримет дальнейшие изыскания в гегелевской «Логике». Однако он от этого благоразумно воздержался. В противном случае он нашёл бы, что он, как только «положенное» Я, как творение, т. е. поскольку он обладает *наличным бытием,* есть лишь *кажущееся* Я, *«сущностью»* же, *творцом,* он является лишь постольку, поскольку *не* существует, а только представляет себя. Мы уже видели, и еще увидим дальше, что все его свойства, вся его деятельность и всё его отношение к миру есть пустая видимость, которую он себе создаёт, есть не что иное, как «жонглёрство на канате объективного». Его Я всегда остаётся немым, сокрытым «Я», сокрытым в его *Я,* представленном как *сущность.*

Так как истинный эгоист в его творческой деятельности есть, следовательно, только парафраза спекулятивной рефлексии или чистой сущности, то, «согласно мифу», «путём естественного размножения» и получается то, что обнаружилось уже при рассмотрении «тяжких жизненных битв» истинного эгоиста, — а именно, что его «творения» сводятся к простейшим рефлективным определениям, [как тождество, различие, равенство, неравенство, противоположность и т. д., — к рефлективным определениям, которые он пытается выяснить себе на своём «Я», «слух о котором дошёл до самого Берлина». О его *лишённом предпосылок* Я мы ещё при случае «кое-что услышим».] Смотри, между прочим, «Единственного».

Как в конструкции истории *у Санчо* позднейшее историческое явление превращается, по методу Гегеля, в причину, в творца более раннего явления, так у согласного с собой эгоиста сегодняшний Штирнер превращается в творца вчерашнего Штирнера, хотя, говоря его языком, сегодняшний Штирнер есть творение вчерашнего Штирнера. Рефлексия, правда, перевёртывает всё это, и в рефлексии вчерашний Штирнер является творением сегодняшнего как продукт рефлексии, как представление, — подобно тому как в рамках рефлексии отношения внешнего мира являются у Штирнера *творениями* его рефлексии.

Стр. 216: *«Ищите* в «самоотречении» не свободу, которая как рад и отрывает Вас от самих Себя, а *ищите* самих Себя» (т. е. ищите самих Себя в самоотречении), *«станьте эгоистами,* да станет каждый из Вас *всемогущим* Я!»

После всего вышеизложенного нам не следует удивляться, если в дальнейшем святой Макс снова относится к этому тезису как творец и непримиримейший враг и «сводит» свой возвышенный моральный постулат: «да станет каждый *всемогущим* Я» к тому, что каждый и без того делает то, что в его силах, а в его

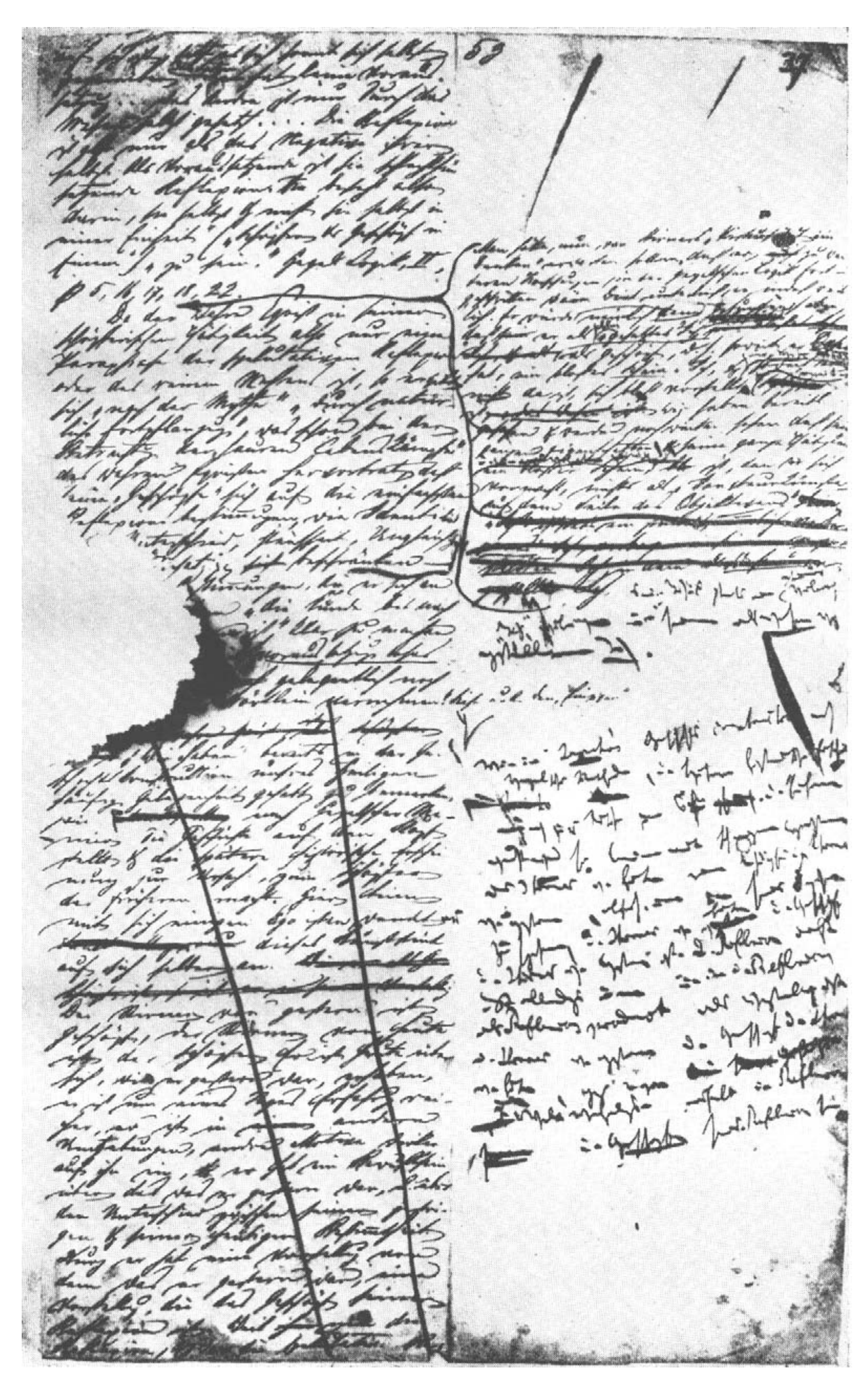
силах то, что он делает, и тем самым является, конечно, для святого Макса «всемогущим». — Впрочем, в приведённом положении содержится в концентрированном виде вся бессмыслица. согласного с собой эгоиста. Сперва идёт моральная заповедь искания, и притом искания самого себя. Это определяется таким образом, что человек должен стать чем-то таким, что он ещё не есть, а именно эгоистом, эгоист же этот определяется как «всемогущее Я», в котором своеобразная мощь превратилась из действительной мощи в Я, во всемогущество, в фантастическое представление мощи. Стало быть, искать самого себя — значит стать иным, в сравнении с тем, что ты есть, и притом стать *всемогущим,* т. е. стать ничем, небылицей, фантасмагорией.

Теперь мы уже настолько продвинулись вперёд, что можем разоблачить одну из глубочайших тайн Единственного и вместе с тем разрешить проблему, которая в течение длительного времени держит цивилизованный мир в тревожном напряжении.

Кто такой Шелига? Так вопрошает со времён критической «Literatur-Zeitung» (смотри «Святое семейство» и т. д.) всякий, кто следил за развитием немецкой философии. Кто такой Шелига? Все вопрошают, все настороженно прислушиваются при варварском звуке этого имени, — но ответа нет.

Кто такой Шелига? Святой Макс даёт нам ключ к этой «тайне всех тайн».

Шелига, это — Штирнер как творение; Штирнер, это — Шелига как творец. Штирнер — это «Я», фигурирующее в «Книге», Шелига — это фигурирующее в ней «Ты». Штирнер в качестве творца относится поэтому к своему творению — Шелиге как к своему «непримиримейшему врагу». Как только Шелига желает приобрести самостоятельность по отношению к Штирнеру — злополучную попытку в этом направлении он сделал в «Norddeutsche Blatter», — святой Макс «вбирает» его обратно «в себя»; такой эксперимент, направленный против шелиговской попытки, проделан на стр. 176—179 «Апологетического комментария» у Виганда: Борьба творца против творения, Штирнера — против Шелиги — это, однако, только кажущаяся борьба: [Шелига выдвигает теперь против своего творца фразы, принадлежащие самому творцу, — например, утверждение, «что тело, как таковое, тело само по себе, есть отсутствие мыслей» (Виганд, стр. 148). Святой Макс думал при этом, как мы видели, только о чистой плоти, о теле до его образования, и определил при этом тело, как «иное по отношению к мысли», как не-мысль и не-мышление,] т. е. как отсутствие мыслей; а в дальнейшем



Страница рукописи К. Маркса и Ф. Энгельса
«Немецкая идеология». Из главы «Святой Макс»

он в одном месте даже прямо изрекает, что *только* отсутствие мыслей (как прежде *только* плоть — оба понятия, таким образом, отождествляются) спасает его от мыслей (стр. 196). — Ещё гораздо более разительное доказательство этой таинственной связи мы находим у Виганда. Мы уже видели на стр. 7 «Книги», что «Я», т. е. Штирнер, есть «Единственный». На стр. 153 «Комментария» он обращается к своему «Ты»: *«Ты»... — «содержание фразы»,* т. е. содержание «Единственного», и на той же странице сказано: «то, что *сам он, Шелига, есть содержание фразы,* — он упускает из виду». «Единственный» есть фраза, как буквально говорит святой Макс. Как «Я», т. е. взятый в качестве *творца*, он *собственник фразы; это — святой Макс.* Как *«Ты»,* т. е. взятый в качестве *творения,* он — *содержание фразы;* это — *Шелига,* как нам только что сообщили. Шелига в качестве творения выступает как самоотверженный эгоист, как совершенно выродившийся Дон Кихот; Штирнер в качестве творца выступает как эгоист в обыкновенном смысле, как святой Санчо Панса.

Здесь, следовательно, проявляется другая сторона противоположности творца и творения, причём каждая из обеих сторон содержит свою противоположность в себе самой. Санчо Панса — Штирнер, эгоист в обыкновенном смысле, побеждает здесь Дон Кихота — Шелигу, самоотверженного и иллюзорного эгоиста, побеждает его именно *как* Дон Кихота своей верой в мировое господство Святого. [Кем был вообще штирнеровский эгоист в обыкновенном смысле, как не Санчо Пансой, его самоотверженный эгоист — как не Дон Кихотом, а их взаимоотношение в его существовавшей до сих пор форме — как не отношением Санчо Пансы — Штирнера к Дон Кихоту — Шелиге? Теперь в качестве Санчо Пансы Штирнер принадлежит себе как Санчо лишь для того, чтобы уверить Шелигу как Дон Кихота, что он превосходит его в донкихотстве, и сообразно этой роли, в качестве заранее данного всеобщего донкихотства, ничего не предпринимает против донкихотства своего бывшего господина (донкихотства, которому он клянётся со всей преданностью слуги)], проявляя при этом описанное уже Сервантесом лукавство. По своему действительному содержанию он, таким образом, — защитник практического мелкого буржуа, но он ополчается против соответствующего мелкому буржуа сознания, которое в последнем счёте сводится к идеализирующим представлениям мелкого буржуа о недосягаемой для него буржуазии.

Итак, Дон Кихот поступил теперь, в лице Шелиги, в услужение к своему бывшему оруженосцу.

До какой степени Санчо сохранил ещё в своём новом «превращении» свои старые привычки, — это он обнаруживает

на каждой странице. «Поглощение» и «пожирание» всё ещё составляют его главные качества, «естественная робость» всё ещё владеет им настолько, что как король прусский, так и князь Генрих LXXII превращаются в его глазах в «китайского богдыхана» или в «султана», и он решается говорить только о «н.......* палатах»; всё ещё сыплет он вокруг себя словечки и изреченьица из своей дорожной сумки, всё ещё боится «призраков» и даже утверждает, что только они и страшны; единственная разница в том, что пока Санчо ещё не был святым, его надували мужики в трактире, а когда он достиг святости, он беспрестанно надувает сам себя.

Но вернёмся к Шелиге. Кто не открыл давным-давно перста Шелиги во всех «фразах», которые святой Санчо вкладывал в уста своему «Ты»? Но не только в фразах этого «Ты», а и в тех фразах, в которых Шелига выступает как творец, т. е. как *Штирнер,* всегда можно обнаружить следы Шелиги. Так как, однако, Шелига есть творение, то в «Святом семействе» он мог фигурировать лишь как *«тайна».* Разоблачение этой тайны могло быть делом только Штирнера как творца. Мы, правда, смутно чувствовали, что в основе здесь лежит какое-то великое, священное происшествие. И мы не обманулись. Единственное происшествие остаётся воистину неслыханным и небывалым, оно превосходит даже приключение с ветряными мельницами в двадцатой главе Сервантеса.

3. Откровение Иоанна Богослова, или «Логика новой мудрости»

В начале было слово, логос. В нём была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма *не объяла* его. Был свет истинный, в мире был, и мир не познал его. Пришёл он *в свою собственность,* и свои его не приняли. А тем, которые приняли его, [верующим во имя Единственного, дал он власть быть собственниками. Но кто видел когда-нибудь Единственного?

Рассмотрим теперь этот «свет мира» в «Логике новой мудрости», ибо святой Санчо не успокаивается на своих прежних уничтожениях.

Когда речь идёт о нашем «единственном» авторе, то ясно само собой, что основой его гениальности служит блестящий ряд личных преимуществ, составляющих его особенную виртуозность мышления. Так как] все эти преимущества уже подробно

* немецких. *Ред.*

показаны выше, то здесь будет достаточно дать краткий список главнейших из них: неряшливость в мышлении — путаность — бессвязность — нескрываемая беспомощность — бесконечные повторения — постоянное противоречие с самим собой — несравненные сравнения — попытки запугать читателя — систематическое вымогательство чужих мыслей, применяющее в качестве рычагов словечки: «Ты», «Нечто», «Некто» и т. д. и грубое злоупотребление союзами «Ибо», «Потому», «Поэтому», «Так как», «Следовательно», «Но» и т. д. — невежество — тяжеловесные заверения — возвышенная беззаботность — революционные фразы и безмятежные мысли — косноязычие — напыщенная пошлость и кокетничание дешёвенькой неблагопристойностью — возведение посыльного Нанте[87] в ранг абсолютного понятия — зависимость от гегелевских традиций и ходячих берлинских фраз — словом, жиденькая нищенская похлёбка (на протяжении 491 стр.), приготовленная по всем правилам Рамфорда.

В этой нищенской похлёбке плавает, как бы в виде костей, целый ряд *переходов,* коекакие образчики их мы приведём здесь для развлечения обычно столь удручённой немецкой публики:

«Не могли ли бы мы — но ведь — иногда разделяют — Но можно — Для действительности того... необходимо особенно то, о чём часто... упоминают — и это называется — Теперь, скажем в заключение, пожалуй ясно — между тем — здесь можно, кстати, подумать — если бы не — или если бы, например, не было — это ведёт далее... к тому, что... не трудно — С известной точки зрения рассуждают примерно так, — напр., и т. д.» и т. п., и «так оно остаётся» во всевозможных «превращениях».

Мы можем здесь же отметить [один логический трюк, о котором нельзя решить, обязан ли он своим существованием хвалёной порядочности Санчо или беспорядочности его мыслей. Этот трюк состоит в том, чтобы из какого-нибудь представления или понятия, имеющего целый ряд вполне установившихся сторон, выхватить *одну* сторону, рассматривая её как поныне единую и единственную, подсунуть её понятию как его *единственную определённость* и затем выдвигать против неё всякую другую сторону под новым названием, как нечто оригинальное. Так обстоит дело, как мы увидим ниже, с понятиями свободы и особенности].

Среди категорий, обязанных своим происхождением не столько личности Санчо, сколько всеобщему замешательству, в котором находятся в настоящее время немецкие теоретики, первое место занимает *ничтожное различение,* завершение ничтожности. Так как наш святой всё время возится с такими «мучительнейшими» противоположностями, как единичное и всеобщее, частный интерес и всеобщий интерес, обыкновенный

эгоизм и самоотверженность и т. д., то в конце концов дело доходит до самых ничтожных взаимных уступок и сделок между обеими сторонами, которые опять-таки покоятся на утончённейших различениях — на различениях, совместное существование которых выражается словечком *«также»* и которые затем снова отделяются друг от друга с помощью убогого *«поскольку».* Такими ничтожными различениями являются, например, следующие: каким образом люди могут *эксплуатировать* друг друга, но так, что ни один не делает этого *за счёт другого;* нечто может быть мне *свойственно* или же *внушено* — и связанная с этим конструкция некоей *человеческой* и некоей *единственной* работы, существующих одна рядом с другой; необходимое для *человеческой* жизни и необходимое для *единственной* жизни; то, что принадлежит личности в её чистом виде, и то, что по существу-является случайным, — для различения чего святой Макс, со своей точки зрения, лишён какого бы то ни было критерия; то, что относится к *лохмотьям,* и то, что относится к *коже* индивида; то, от чего он всецело *избавляется* при помощи отрицания, и то, что он себе *присваивает;* приносит ли он в жертву одну лишь свою свободу или одну лишь свою особенность, причём в последнем случае он тоже жертвует, но лишь *постольку, поскольку* он, собственно говоря, ничем не жертвует; общение с другим — в качестве уз и в качестве личного отношения. Одни из этих различений абсолютно ничтожны, другие теряют, по крайней мере у Санчо, всякий смысл и содержание. Вершиной этих ничтожных различений можно считать различение между *сотворением мира* индивидом и *толчком,* который он получает от мира. Если бы, например, он вник здесь глубже в этот толчок, во всём объёме и разнообразии воздействий, которые этот толчок оказывает на него, [он в конце концов обнаружил бы противоречие в том, что он так же *слепо зависит* от мира, как и эгоистически-идеологически *творит* его. (Смотри: «Моё самонаслаждение».) Он не стал бы тогда ставить рядом свои *«также»* и *«постольку»* или «человеческую» и «единственную» работу, одно не вступало бы у него в схватку с другим, одно не нападало бы на другое с тыла, и ему не приходилось бы подставлять вместо-самого себя *«согласного с самим собой* эгоиста»; а мы знаем, что этого последнего нечего было подставлять,] потому что он уже с самого начала являлся исходной точкой.

Эта ничтожность различений проходит через всю «Книгу», она представляет собой главный рычаг также и для остальных логических трюков и обнаруживается особенно отчетливо в столь же самодовольной, сколь и смехотворно-дешёвой моральной казуистике. Так, нам поясняется на примерах, в каких

случаях истинный эгоист имеет право лгать и в каких не имеет-в какой мере обман чужого доверия является «чем-то презренным» и в какой нет; в какой мере император Сигизмунд и французский король Франциск I имели право нарушать свою присягу и насколько такое их поведение было «позорным», — я другие столь же утончённые исторические иллюстрации. В противоположность этим кропотливым различениям и казуистическим вопросикам особенно рельефно выступает безразлично Санчо, для которого всё является одинаковым и который отбрасывает все действительные, практические и мысленные различия. В общем мы можем уже теперь заметить, что его умение различать не идёт ни в какое сравнение с его умением не различать, делать всех кошек серыми в сумерках Святого и сводить любую вещь к чему угодно — искусство, которое в *приложении* находит своё адэкватное выражение.

Обними своего «ослика», Санчо, здесь ты нашёл его снова! Весело скачет он тебе навстречу, забыв о пинках, которыми ты угощал его, и приветствует тебя звонким голосом. Преклони перед ним колено, обними его шею и выполни своё призвание, предначертанное тебе Сервантесом в XXX главе.

Приложение — это ослик нашего Санчо, его логический и исторический локомотив, движущая сила «Книги», приведённая к своему кратчайшему и простейшему выражению. Для превращения одного представления в другое или для доказательства тождества двух совершенно разнородных вещей подыскивается несколько промежуточных звеньев, которые, частью по своему смыслу, частью по этимологическому составу и частью просто по своему звучанию, пригодны для установления мнимой связи между обоими основными представлениями. Эти звенья пристёгиваются затем в виде приложения к первому представлению, — и притом так, что всё дальше уходишь от отправного пункта и всё больше приближаешься к желанному месту. Когда цепь приложений готова настолько, что её можно без опасности замкнуть, тогда заключительное представление, с помощью тире, тоже пристёгивается в виде приложения — и фокус проделан. Это в высшей степени удобный способ контрабандного протаскивания мыслей, тем более эффективный, чем в большей мере он служит рычагом главнейших рассуждений. Когда этот фокус с успехом проделан несколько раз подряд, то можно, идя по стопам Санчо, выбросить одно за другим отдельные промежуточные звенья и свести, наконец, всю цепь приложений к нескольким самым необходимым крючкам.

Приложение можно далее, как мы уже видели выше, также и перевернуть и прийти таким образом к новым, более сложным

фокусам и к еще более изумительным результатам. Мы видели там же, что приложение есть логическая форма бесконечного ряда, позаимствованного из математики.

Святой Санчо применяет приложение двояко: во-первых, чисто логически, при канонизации мира, где оно служит ему для превращения любой мирской вещи в «Святое», и, во-вторых, исторически, при рассмотрении связи различных эпох и при их обобщении, причём каждая историческая ступень сводится к одному единственному слову, и в конце концов получается тот результат, что с последним звеном исторического ряда мы ни на волос не продвинулись дальше первого звена, и все эпохи данного ряда подводятся в заключение под одну единственную абстрактную категорию вроде идеализма, зависимости от мыслей и т. д. А если нужно придать историческому ряду приложений видимость прогресса, то это достигается таким путём, что заключительная фраза понимается как завершение первой эпохи ряда, промежуточные же звенья — как восходящие ступени развития, ведущие к последней, завершающей фразе.

К приложениям примыкает *синонимика,* которую святой Санчо эксплуатирует на все лады. Если два слова связаны этимологически или хотя бы только сходны по своему звучанию, то на них возлагается солидарная ответственность друг за друга, — если же одно слово имеет различные значения, то, смотря по надобности, оно употребляется то в одном из них, то в другом, причём святой Санчо делает вид, будто он говорит об одном и том же предмете в различных его «преломлениях». Особую ветвь синонимики составляет также *перевод,* когда какое-нибудь французское или латинское выражение дополняется немецким, которым оно выражается только наполовину, а наряду с этим имеет ещё и совсем другие значения, — когда, например, как мы видели выше, слово «respektieren» переводится: «испытывать благоговение и страх» и т. д. Вспомним также слова Staat, Status, Stand, Notstand и т. д. В главе о коммунизме мы уже имели случай познакомиться с многочисленными примерами такого употребления двусмысленных выражений. Рассмотрим вкратце ещё один пример этимологической синонимики.

«Слово *«Gesellschaft»** происходит от слова *«Sal».* Если в зале *(Saal)* имеется много людей, то *зал* есть причина того, что они находятся в обществе. Они *находятся* в обществе и составляют, самое большее, *салонное общество,* ведя разговор обычными *салонными фразами.* Там же, где мы имеем действительное *общение,* это последнее следует считать независимым от общества» (стр. 286).

* — общество. *Ред.*

Так как «слово «Gesellschaft» происходит от «Sal»» (что, кстати, неверно, ибо *первичными* корнями всех слов являются *глаголы)*, то «Sal» должно совпадать с «Saal». Но «Sal» означает на старо-верхне-немецком наречии *строение;* Kisello, Geselle*, — откуда происходит Gesellschaft, — означает *домочадца,* так что «Saal» притянуто сюда совершенно произвольно. Но это не имеет значения; «Saal» тотчас же превращается в «Salon», точно между старо-верхне-немецким «Sal» и ново-французским «salon» не лежит расстояние приблизительно в тысячу лет и столько-то миль. Так общество превратилось в салонное общество, в котором, согласно немецко-мещанскому представлению, происходит общение только посредством фраз, но нет никакого действительного общения. — Впрочем, поскольку для святого Макса важно ведь только превратить общество в «Святое», он мог бы достигнуть этого гораздо более коротким путём, если бы он чуть поглубже изучил этимологию и заглянул в любой словарь коренных слов. Какой находкой было бы для него открытие этимологической связи между словами «Gesellschaft» и «selig»**; Gesellschaft — selig — heilig — das Heilige***, — что может выглядеть проще?

Если этимологическая синонимика «Штирнера» правильна, то коммунисты ищут истинное графство, графство как святое. Как Gesellschaft происходит от Sal, строение, так Graf (готское garavjo) от готского ravo, дом. Sal, строение = Ravo, дом, следовательно — Gesellschaft = Grafschaft****. Префиксы и суффиксы в обоих словах одинаковы, коренные слоги имеют одинаковое значение — стало быть, святое общество коммунистов и есть святое графство, графство как Святое, — что может выглядеть проще? Святой Санчо смутно чувствовал это, когда усмотрел в коммунизме завершение ленной системы, т. е. системы графств.

Синонимика служит нашему святому, с одной стороны, для превращения эмпирических отношений в спекулятивные: слово, употребляемое как в практической жизни, так и в философской спекуляции, он применяет в его спекулятивном значении, бросает несколько фраз об этом спекулятивном значении и потом делает вид, что он тем самым подверг критике и те реальные отношения, которые тоже обозначаются этим словом. Так он поступает со словом *«спекуляция».* На стр. 406 «спекуляция» с двух сторон «проявляется» как *единая* сущность,

* — сожитель. *Ред.*
** — блаженный. *Ред.*
*** — общество, блаженный, святой, святое. *Ред.*
**** — общество = графство. *Ред.*

облекающаяся в «двоякое проявление» — о, Шелига! Он ополчается против *философской* спекуляции и думает, что разделался тем самым и с *коммерческой* спекуляцией, о которой он ровным счётом ничего не знает. — С другой стороны, та же синонимика служит ему, скрытому мелкому буржуа, для превращения буржуазных отношений (смотри сказанное выше в главе о «коммунизме» по поводу связи языка с буржуазными отношениями) в личные, индивидуальные отношения, которые нельзя затронуть, не затронув тем самым индивида в его индивидуальности, «особенности» и «единственности». Так Санчо использует, например, этимологическую связь между Geld* и Geltung**, Vermogen*** и vermogen**** и т. д.

Синонимика, в соединении с приложением, образует главный рычаг его *мошеннических фокусов,* которые мы уже разоблачали несчётное число раз. Чтобы показать на примере, какое это нехитрое искусство, проделаем и мы такой трюк a la Санчо.

*Wechsel****** как *изменение,* есть закон явления, говорит Гегель. Отсюда, — мог бы продолжать «Штирнер», — возникает такое явление, как суровость закона против фальшивых *векселей;* возвышающийся над явлениями закон, закон как таковой, святой закон, закон как нечто святое, само Святое — ведь вот против чего совершается здесь грех и вот что должно быть отомщено в наказании. Или иначе: *Wechsel* в его «двояком проявлении», как вексель (lettre de change) и как изменение (changement), ведёт к *Verfall******* (echeance и decadence). *Упадок* как результат *изменения* наблюдается в истории, между прочим, в виде гибели Римской империи, феодализма, Германской империи и господства Наполеона. «Переход от» этих великих *исторических кризисов* «к» *торговым кризисам* наших дней «не труден», и этим-то объясняется также, почему эти торговые кризисы всегда бывают обусловлены *истечением срока векселей.*

Или он мог бы также, — как он это сделал с «имуществом» и «деньгами», — оправдать «вексель» этимологически и «с известной точки зрения рассуждать примерно так»: коммунисты хотят, между прочим, устранить *вексель* (lettre de change). По не есть ли как раз *изменение* (changement) величайшее наслаждение в мире? Они стремятся, стало быть, к мёртвому, к неподвижному, к *Китаю* — это значит: совершенный китаец и есть

* — деньги. *Ред.*
** — значение. *Ред.*
*** — имущество. *Ред.*
**** — быть способным. *Ред.*
***** — изменение; вексель. *Ред.*
****** — истечение срока; упадок. *Ред.*

коммунист. «Отсюда» тирады коммунистов против *Wechsel*-briefe* и Wechsler**. Как будто не всякое письмо есть *Wechsel*brief — письмо, констатирующее некоторое *изменение,* и не всякий человек есть *Wechselnder****, *Wechsler*****.

Чтобы придать видимость большого разнообразия несложному характеру своей конструкции и своих логических фокусов, святой Санчо нуждается в *эпизоде.* Время от времени он *«эпизодически»* вставляет какое-либо место, которое относится к другой части книги, а то и вовсе могло бы быть опущено, и таким образом ещё больше разрывает и без того разорванную во многих местах нить так называемого развития своих мыслей. Это сопровождается наивным заявлением, что «Мы» «не ходим по струнке» и вызывает в читателе после многократных повторений некую нечувствительность ко всякой, даже величайшей бессвязности. Когда читаешь «Книгу», привыкаешь ко всему и в конце концов безропотно покоряешься даже самому худшему. Впрочем, эти эпизоды, [как и следовало ожидать от святого Санчо, оказываются лишь мнимыми: это лишь повторения под другими вывесками уже сотни раз встречавшихся фраз.

После того как святой Макс проявил себя таким образом в своих личных качествах, а затем в своих различениях, синонимике и эпизодах раскрыл себя как *«видимость»* и как *«сущность»,* мы приходим к истинному увенчанию и завершению логики, к *«понятию».*

Понятие есть «Я» (смотри «Логику» Гегеля, 3-я часть), — логика как Я. Это — чистое отношение Я к миру, отношение, освобождённое от всех существующих для него реальных отношений; это формула для всех уравнений, к которым святой муж приводит обыденные понятия. Уже выше было раскрыто,] как Санчо с помощью этой формулы тщетно «силится» уяснить себе на всевозможных вещах лишь различные чисто рефлективные определения, вроде тождества, противоположности и т. д.

Начнём сразу же с какого-нибудь определённого примера — хотя бы с соотношения между «Я» и народом.

Я — не народ

Народ = Не-Я

Я = Не-народ.

Итак, Я — отрицание народа, народ уничтожен во Мне.

* — заёмных писем. *Ред.*
** — менял. *Ред.*
*** — изменяющийся. *Ред.*
**** — изменчивый человек. *Ред.*

Второе уравнение может быть выражено и с помощью такого побочного уравнения:

Народное Я не существует

или:

Я народа есть отрицание моего Я.

Всё искусство, следовательно, заключается 1) в том, что отрицание, входившее сначала в связку, присоединяется сперва к субъекту, а потом к предикату; и 2) что отрицание, словечко «не», понимается, смотря по надобности, как выражение различия, отличия, противоположности и прямого уничтожения. В настоящем примере оно понимается как абсолютное уничтожение, как полное отрицание; мы увидим, что, — в зависимости от того, что в данный момент требуется святому Максу, — словечко «не» употребляется и в других значениях. Таким способом тавтологическое суждение, что Я — не народ, превращается в грандиозное новое открытие, что Я — уничтожение народа.

Для вышеприведённых уравнений не требовалось даже, чтобы святой Санчо имел хоть какое-нибудь представление о народе; ему было достаточно знать, что Я и народ, это — «совершенно различные названия для совершенно различных вещей»; было достаточно того, что в двух этих словах нет ни одной общей буквы. Чтобы развить теперь, с точки зрения эгоистической логики, дальнейшие спекуляции о народе, достаточно пристегнуть к народу и к «Я» извне, из повседневного опыта, любое тривиальное определение — и материал для новых уравнений готов. Вместе с тем создаётся видимость, будто различные определения критикуются различным образом. Таким способом и создаются дальнейшие спекуляции о свободе, счастье и богатстве:

Основные уравнения: народ = Не-Я.

Уравнение № 1; Народная свобода = Не-Моя свобода.

Народная свобода = Моя не-свобода.

Народная свобода = Моя несвобода.

(Это можно также перевернуть, и тогда получится великое положение: Моя несвобода = рабство есть свобода народа.)

Уравнение № 2: Народное счастье = Не-Моё счастье.

Народное счастье = Моё не-счастье.

Народное счастье = Моё несчастье.

(Перевёрнутое уравнение: Моё несчастье, моё убожество есть счастье народа.)

Уравнение № 3: Народное богатство = Не-Моё богатство.

Народное богатство = Моё не-богатство.

Народное богатство = Моя бедность.

(Перевёрнутое уравнение: Моя бедность есть богатство народа.) Это можно продолжать ad libitum* и распространять также и на другие определения.

Для составления подобных уравнений требуется, — кроме самого общего знания тех представлений, которые Штирнер может соединить в одно сочетание со словом «народ», — ещё лишь одно: нужно знать, какое положительное выражение подходит для полученного в отрицательной форме результата — например, «бедность» — для «не-богатства», и т. д. Это значит: знание языка в том объёме, в каком оно приобретается в обыденной жизни, является вполне достаточным для того, чтобы прийти таким путём к самым поразительным открытиям.

Всё искусство заключалось здесь, стало быть, в том, что Не-Моё богатство, Не-Моё счастье, Не-Моя свобода превращаются в Моё не-богатство, Моё не-счастье, Мою не-свободу. «Не», которое в первом уравнении означает всеобщее отрицание, выражающее все возможные формы различия, — оно может, например, содержать в себе только ту мысль, что это — Наше общее, а не исключительно Моё, богатство, — это «не» [превращается во втором уравнении в отрицание Моего богатства, Моего счастья и т. д. и приписывает Мне не-счастье, несчастье, рабство. Если за мной отрицается какое-либо определённое богатство — например, богатство народа, а отнюдь не богатство вообще,—то, по мнению Санчо, это значит, что Мне должна быть приписана бедность. А это достигается здесь тем, что Моя Не-свобода равным образом выражается в положительной форме и превращается таким образом в Мою «Несвободу». Но ведь моя не-свобода может кроме того означать и сотни других вещей — например, мою «несвободу», не-свободу от моего тела и т. д.]

Мы исходили только что из второго уравнения: Народ = Не-Я. Но мы могли бы взять за исходный пункт и третье уравнение: Я = Не-народ, и тогда, например, согласно тому же способу, в применении к богатству оказалось бы в конце концов, что «Моё богатство есть бедность народа». Но в данном случае святой Санчо поступил бы иначе, он вообще уничтожил бы имущественные отношения народа и самый народ и пришёл бы затем к следующему выводу: Моё богатство есть уничтожение не только народного богатства, но и самого народа. Здесь-то и обнаруживается, как произвольно действовал святой Санчо также и тогда, когда превращал не-богатство в бедность. Наш святой применяет эти различные методы вперемешку и употребляет отрицание то в одном, то в другом значении. К какой путанице

* — как угодно, сколько угодно. *Ред.*

это приводит, «видит сразу» даже и «тот, кто не читал книгу Штирнера» (Виганд, стр. 191).

Точно так же «орудует» «Я» и против государства.

Я — не государство.

Государство = Не-Я.

Я = «Не» государства.

Ничто государства = Я.

Или другими словами: Я — «творческое Ничто», в котором государство исчезло.

Эту простую мелодию можно спеть на любую тему.

Великое положение, лежащее в основе всех этих уравнений, гласит: Я не есть Не-Я. Этому Не-Я даются различные названия, которые могут быть, с одной стороны, чисто логическими названиями, как, например, бытие-в-себе, инобытие, а с другой — могут быть названиями конкретных представлений, каковы народ, государство и т. д. Тем самым может быть создана видимость развития мысли, — если исходить из этих названий и с помощью уравнения или ряда приложений постепенно свести их опять к лежавшему с самого начала в их основе Не-Я. Так как введённые таким образом реальные отношения фигурируют лишь как различные модификации Не-Я — и притом различные только по названию, — то о самих этих реальных отношениях можно не говорить ни слова. Это тем комичнее, [что реальные отношения являются отношениями самих индивидов, и тот, кто объявляет их отношениями Не-Я] доказывает лишь то, что он ничего о них не знает. Подобный приём настолько упрощает дело, что даже «огромное большинство, состоящее из ограниченных от природы голов», может научиться этому трюку самое большее в десять минут. Это даёт нам одновременно и критерий для «единственности» святого Санчо.

Не-Я, противостоящее моему Я, святой Санчо определяет далее в том смысле, что оно есть *то, что чуждо* моему Я, что оно есть Чуждое. Отношение Не-Я к Я есть «поэтому» отношение отчуждения. Мы только что дали логическую формулу того, каким образом святой Санчо представляет любой объект или любое отношение как то, что чуждо моему Я, как отчуждение Я; с другой же стороны, святой Санчо может, как мы увидим, представить любой объект или отношение как сотворённое моим Я *и принадлежащее ему.* Оставляя пока в стороне тот произвол, с каким он любое отношение представляет — или не представляет — как отношение отчуждения (ибо вышеприведённые уравнения применимы ко всему решительно), — мы видим уже здесь, [что дело сводится у него только к тому, чтобы все действительные отношения, а равно и действительных индивидов,

заранее объявить отчуждёнными (если пользоваться пока ещё этим философским выражением), чтобы свести их к совершенно абстрактной фразе об отчуждении. Значит, вместо задачи — изобразить действительных индивидов в их действительном отчуждении и в эмпирических условиях этого отчуждения, — мы имеем здесь дело всё с тем же приёмом: вместо развития всех чисто эмпирических отношений подставляется пустая мысль об отчуждении, о Чуждом, о Святом. Подсовывание *категории* отчуждения] (являющейся опять-таки рефлективным определением, которое может быть понято как противоположность, различие, нетождество и т. д.) находит своё последнее и высшее выражение в том, что «Чуждое» опять превращается в *«Святое»* отчуждение — в отношение Я к любому предмету как к Святому. Мы предпочитаем выяснить применяемый здесь логический процесс на отношении святого Санчо к Святому, ибо это — преобладающая формула, и мимоходом заметим, что «Чуждое» понимается также и как *«Существующее»* (per appos.[*]), как то, что существует помимо Меня, как независимо от Меня существующее (per appos.), как то, что обладает самостоятельностью благодаря Моей несамостоятельности, — так что святой Санчо может всё, что существует независимо от него, например Блоксберг[88], изобразить в виде Святого.

Так как Святое есть нечто чуждое, то всё чуждое превращается в Святое; так как всё Святое представляет собой узы, оковы, то все узы, все оковы превращаются в Святое. Этим святой Санчо достиг уже того, что всё чуждое становится для него одной лишь *видимостью,* одним лишь *представлением,* от которого он освобождается просто тем, что протестует против него и заявляет, что у него этого представления нет. Тут получается то же самое, что мы видели, когда речь шла о несогласном с собой эгоисте: людям следует изменить только своё сознание, и всё на свете будет обстоять all right[**].

Всё наше изложение показало, как критика всех действительных отношений сводится у святого Санчо к тому, что он объявляет их «Святым», а его борьба с ними сводится к борьбе с его святым представлением о них. Этот простой фокус — превращать всё в Святое — удаётся ему, как мы уже подробно объяснили выше, потому, что Jacques le bonhomme принял на веру иллюзии философии, принял идеологическое, спекулятивное выражение действительности, оторванное от его эмпирического базиса, за самоё действительность [равно как и

[*] — посредством приложения. *Ред.*
[**] — хорошо. *Ред.*

иллюзии мелких буржуа насчёт буржуазии принял за «святую сущность» буржуазии] и поэтому мог вообразить, что имеет дело лишь с мыслями и представлениями. Столь же легко и люди превратились у него в «святых»; после того как их мысли были оторваны от них самих и от их эмпирических отношений, стало возможным объявить людей простыми сосудами этих мыслей, и таким образом, например, из буржуа был создан святой либерал.

Положительное отношение [верующего, в конечном счёте, Санчо к Святому (это отношение называется у него *почитанием)* фигурирует также под названием «любви». «Любовь» означает признательное отношение к «Человеку»,] Святому, идеалу, высшему существу, или соответствующее человеческое, святое, идеальное, существенное отношение. То, чем помимо этого выражается наличное бытие *Святого,* как, например, государство, тюрьмы, пытка, полиция, житьё-бытьё и т. д., Санчо также может рассматривать как «другой пример» *«любви».* Эта новая номенклатура даёт ему возможность писать новые главы о том, что он уже отверг под маркой святого и почитания. Это — старая история о козах пастушки Торральбы, только в святом её образе. И как когда-то он, с помощью этой истории, водил за нос своего господина, так теперь водит за нос самого себя и публику на протяжении всей книги, не умея, однако, прервать свою историю так же остроумно, как он это делал в те прошлые времена, когда он ещё был простым оруженосцем. Вообще с момента своей канонизации Санчо потерял всё своё природное остроумие.

Первое затруднение возникает, повидимому, из-за того, что это Святое очень различно по своему содержанию, так что и при критике какой-нибудь определённой святыни следовало бы отбросить святость и критиковать самое это определённое содержание. Святой Санчо обходит этот подводный камень тем путём, что всё определённое он приводит лишь как один из *«примеров»* Святого, — точно так же, как в гегелевской «Логике» безразлично, приводится ли в пояснение «для-себя-бытия» атом или личность, а в качестве примера притяжения — солнечная система, магнетизм или половая любовь. Стало быть, если «Книга» кишит *примерами,* то это отнюдь не является случайным, а коренится в глубочайшей сущности применяемого в ней метода развития мыслей. Это — «единственная» возможность для святого Санчо создать видимость какого-то содержания, — прообраз этого имеется уже у Сервантеса, у которого Санчо тоже всё время говорит примерами. Поэтому-то Санчо и может сказать: «Другим примером Святого» (незаинтересованности) «служит труд». Он мог бы продолжить: другой пример —

государство, ещё другой — семья, ещё другой — земельная рента, ещё другой — св. Иаков (Saint-Jacques, le bonhomme*), ещё другой — святая Урсула с её одиннадцатью тысячами дев. Все эти вещи имеют, правда, в его представлении ту общую черту, что они воплощают в себе «Святое». Но они, вместе с тем, представляют собой совершенно различные вещи, и именно это составляет их определённость. [Поскольку о них говорится в их определённости, речь идёт о них лишь постольку, поскольку они не суть «Святое».

Труд не есть земельная рента, а земельная рента не есть государство, значит — требуется определить, что такое государство, земельная рента, труд помимо их воображаемой святости, и святой Макс прибегает к следующему приёму: он делает вид, будто говорит о государстве, труде и т. д., но затем объявляет «государство вообще» действительностью некоей идеи, — будет ли это любовь, бытие-друг-для-друга, существующее, власть над отдельными лицами и, с помощью тире, — «Святое»; но ведь он мог сказать это с самого начала. Или о труде говорится, что он считается жизненной задачей, призванием, назначением — «Святым»]. Т. е. государство и труд лишь подводятся под заранее уже изготовленный — тем же способом — особый *вид* Святого, и это *особое* Святое растворяется затем снова во *всеобщем* «Святом»; всё это можно, конечно, сделать, не сказав ничего о труде и государстве. Одну и ту же жвачку можно теперь пережёвывать вновь и вновь при каждом удобном случае, причём всё, что по видимости является предметом критики, служит нашему Санчо только предлогом для того, чтобы абстрактные идеи и превращённые в субъекты предикаты (представляющие собой не что иное, как рассортированное Святое, которое всегда держится про запас в достаточном количестве) объявить тем, чем они были признаны уже с самого начала, т. е. *Святым.* Он в самом деле свёл все вещи к их исчерпывающему, классическому выражению, сказав о них, что они служат «другим примером Святого». Определения, попавшие к нему понаслышке и будто бы относящиеся к содержанию, совершенно излишни, и при их ближайшем рассмотрении действительно оказывается, что они не дают никакого определения, не привносят никакого содержания и сводятся к невежественным банальностям. Эту дешёвую «виртуозность мышления», которая справляется с каким угодно предметом ещё до того, как узнаёт его, каждый может, конечно, усвоить и даже но за десять минут, как мы сказали выше, а всего за пять. Святой

* — святой Иаков, простак. *Ред.*

Санчо грозит нам в «Комментарии» *«трактатами»* о Фейербахе, о социализме, о буржуазном обществе, и одно лишь Святое знает, о чём ещё. Мы можем уже заранее свести эти трактаты к их простейшему выражению следующим образом:

Первый трактат: Другим примером Святого служит *Фейербах.*

Второй трактат: Другим примером Святого служит со*циализм.*

Третий трактат: Другим примером Святого служит *буржуазное общество.*

Четвёртый трактат: Другим примером Святого служит «трактат», весь проникнутый штирнеровским духом.

И т. д. in infinitum*.

Второй подводный камень, о который святой Санчо непременно должен был разбиться при некотором размышлении, это — его собственное утверждение, что каждый индивид является совершенно отличным от всех остальных, единственным. Так как каждый индивид — совершенно иной, так как он и есть, таким образом, иное, то вещь, которая для одного индивида чужда, свята, отнюдь не должна быть — и даже вовсе не *может* быть — такой и для другого. И общее имя, вроде государства, религии, нравственности и т. д., не должно вводить нас в заблуждение, ибо эти имена суть лишь абстракции от действительного отношения отдельных индивидов, и все эти предметы, вследствие совершенно различного отношения к ним со стороны единственных индивидов, становятся для каждого из этих последних *единственными* предметами, т. е. совершенно различными предметами, имеющими только общее имя. Следовательно, святой. Санчо мог бы в лучшем случае только сказать: государство, религия и т. д. для Меня, святого Санчо, есть Чуждое, Святое. Вместо этого они должны превратиться у него в абсолютно Святое, в Святое для всех индивидов, — как же мог бы он иначе сфабриковать своё конструированное Я, своего согласного с собой эгоиста и т. д., как мог бы вообще написать всю свою «Книгу»? Как мало Санчо вообще заботится о том, чтобы каждого «Единственного» сделать мерилом его собственной «единственности», до какой степени он прилагает свою собственную «единственность» в качестве масштаба, моральной нормы, ко всем остальным индивидам, втискивая *их,* как и подобает настоящему моралисту, в своё прокрустово ложе, — это видно, между прочим, уже из его суждения о всеми позабытом блаженной памяти Клопштоке. Клопштоку он пре-

* — до бесконечности. *Ред.*

подносит нравственное наставление — «относиться к религии совершенно *особенным образом»,* и тогда Клопшток пришёл бы не к *особенной, собственной религии,* как гласил бы правильный вывод (вывод, который «Штирнер» сам делает бессчётное число раз, например говоря о деньгах), а пришёл бы к «разложению и поглощению религии» (стр. 85), т. е. ко всеобщему, а не к собственному, единственному результату. Словно Клопшток не пришёл действительно к «разложению и поглощению религии», и притом к совершенно особенному, единственному разложению, какое и мог «подать» только вот этот единственный Клопшток, — к разложению, единственность которого «Штирнер» мог бы усмотреть хотя бы из множества неудачных подражаний. Отношение Клопштока к религии было, оказывается, не «собственным», хотя оно было вполне своеобразным, было именно таким, которое и делало Клопштока Клопштоком. Отношение Клопштока к религии было бы «собственным», видите ли, только в том случае, если бы он относился к религии не как Клопшток, а как новейший немецкий философ.

«Эгоист в обыкновенном смысле», который не столь покорен, как Шелига, и уже выше выдвигал всякого рода возражения, делает здесь нашему святому следующий упрёк: здесь в действительном мире я забочусь, — и я это отлично знаю, rien pour la gloire*, — только о моей выгоде и больше ни о чём. Кроме того, мне доставляет удовольствие думать ещё и о выгоде на небе, о своём бессмертии. Так неужели я должен пожертвовать этим эгоистическим представлением ради одного лишь сознания согласного с собой эгоизма, — сознания, которое не даст мне ни гроша? Философы говорят мне; это нечеловечно. Какое мне до этого дело? Разве я не человек? Разве не человечно всё, что я делаю, уже по одному тому, что я это делаю, да и не всё ли мне равно, «под какую рубрику подводят» мои действия «другие»? Ты, Санчо, ведь тоже философ, хотя и обанкротившийся, и уже из-за своей философии Ты не можешь рассчитывать на денежный кредит, а из-за своего банкротства — на кредит идейный, — Ты говоришь мне, что я не отношусь к религии по-особенному. Ты, стало быть, говоришь мне то же самое, что и другие философы, но только у Тебя это, по обыкновению, теряет всякий смысл, так как Ты называешь «особенным», «собственным» то, что они называют «человечным». В ином случае разве Ты мог бы говорить о какой-нибудь другой особенности, кроме Твоей собственной, разве Ты мог бы снова превратить собственное отношение во всеобщее? Также и я, если хочешь,

* — нисколько не хвалясь. *Ред.*

отношусь к религии по-своему критически. Во-первых, я нисколько не постесняюсь тотчас же пожертвовать ею, как только она вздумает быть помехой в моей коммерции; далее, мне в моих делах полезно пользоваться репутацией религиозного человека (как моему пролетарию полезно, если он хоть на небе будет вкушать пирог, который Я съедаю здесь); и, наконец, я обращаю небо в мою собственность. Оно представляет собой une propriete ajoutee a la propriete[*], хотя уже Монтескьё, человек совсем другого склада, чем Ты, пытался убедить меня, что небо, это — une terreur ajoutee a la terreur[**]. Как Я отношусь к небу, так к нему не относится никто другой, и в силу этого единственного отношения, в которое я к нему вступил, оно является единственным предметом, единственным небом. Ты критикуешь, стало быть, в лучшем случае Своё представление о моём небе, а не моё небо. Не говорю уж о бессмертии! Тут Ты становишься прямо смешон. Я отрекаюсь от своего эгоизма, — утверждаешь Ты в угоду философам, — потому что увековечиваю его и объявляю ничтожными и лишёнными всякого значения законы природы и мышления, как только они хотят навязать моему существованию определение, произведённое не мной самим и крайне для меня неприятное, а именно — смерть. Ты называешь бессмертие «скверной неподвижностью» — точно я не мог бы всё время жить «подвижной» жизнью, пока на этом или на том свете бойко идут дела и я могу наживаться на других вещах, помимо Твоей «Книги». Да и что может быть «более неподвижным», чем смерть, которая против моей воли прекращает моё движение и погружает меня во всеобщее, в природу, в род, в — Святое? А государство, закон, полиция! Пусть они и являются чуждыми силами для того или иного «Я»; Я-то знаю, что это мои собственные силы. Впрочем, — и тут буржуа, милостиво кивнув на этот раз головой, снова поворачивается спиной к нашему святому, — впрочем, шуми попрежнему, если хочешь, против религии, неба, бога и т. п. Я ведь знаю, что во всём, что меня интересует — в частной собственности, стоимости, цене, деньгах, купле и продаже, — Ты всегда усматриваешь «собственное».

Мы только что видели, как отличны друг от друга отдельные индивиды. Но каждый индивид опять-таки различен в самом себе. Так святой Санчо может, рефлектируя над собой в качестве обладателя одного из своих свойств, т. е. рассматривая, *определяя* себя как «Я», обладающее одной из этих определённостей,

[*] — собственность, прибавленную к собственности. *Ред.*
[**] — устрашение, прибавленное к устрашению. *Ред.*

определить затем предмет других свойств и сами эти другие свойства как Чуждое, Святое; и он может так поступать по очереди со всеми своими свойствами. Так, например, то, что является предметом для его плоти, есть Святое для его духа, или — то, что является предметом для его потребности в отдыхе, есть Святое для его потребности в движении. На этом трюке и основано его вышеописанное превращение всякого дела и безделия в самоотречение. Впрочем, его Я не есть *действительное* Я, а лишь Я вышеприведённых уравнений, — то самое Я, которое в формальной логике, в учении о суждениях фигурирует в виде *Кая.*

«Другим примером», именно более общим примером канонизации мира, служит превращение практических коллизий, т. е. коллизий между индивидами и их практическими условиями жизни, в идеальные коллизии, т. е. в коллизии между этими индивидами и теми представлениями, которые они себе вырабатывают или вбивают в голову. Этот фокус также весьма прост. Как святой Санчо уже раньше превращал мысли индивидов в нечто самостоятельно существующее, так здесь он отрывает идеальное отражение действительных коллизий от самих этих коллизий и придаёт ему самостоятельное существование. Действительные противоречия, в которых находится индивид, превращаются в противоречия индивида с его представлением или, — как это святой Санчо выражает более просто, — в противоречия с представлением *как таковым,* со Святым. Так он ухитряется превратить действительную коллизию, прообраз её идеального отображения, в следствие этой идеологической видимости. Так приходит он к тому результату, что дело состоит якобы не в практическом уничтожении практической коллизии, а лишь *в отказе от представления об этой коллизии* — в отказе, к которому он как истый моралист настойчиво призывает людей.

После того как святой Санчо свёл таким образом все противоречия и коллизии, в которых находится индивид, к противоречиям и коллизиям этого индивида с каким-либо из его представлений, сделавшимся независимым от него и подчинившим его себе, а потому и «легко» превращающимся в представление *как таковое,* в святое представление, в Святое, — после этого индивиду остаётся ещё только одно: совершить грех против святого духа, отвлечься от этого представления и объявить Святое призраком. Это логическое надувательство, которое индивид проделывает над самим собой, представляется нашему святому одним из наивысших, усилий эгоиста. Однако всякий поймёт, как легко таким путём, исходя из эгоистической точки зрения, все совершающиеся исторические конфликты и

движения объявить второстепенными, не зная о них ровным счётом ничего, — для этого нужно только выдернуть несколько фраз, обычно употребляемых в таких случаях, превратить их указанным способом в «Святое», изобразить индивидов как находящихся в подчинении у этого Святого и затем выступать в качестве человека, презирающего «Святое как таковое».

Дальнейшим разветвлением этого логического фокуса и особенно излюбленным манёвром нашего святого является использование таких слов, как назначение, призвание, задача и т. д., благодаря чему ему становится бесконечно легко превращать с Святое всё, что угодно. В самом деле, в призвании, назначении, задаче и т. д. индивид является в своём собственном представлении иным в сравнении с тем, что он есть в действительности, является воплощением Чуждого, а, стало быть, и Святого, — и своё представление о том, чем он должен быть, он выдвигает против своего действительного бытия как Правомерное, Идеальное, Святое. Таким образом, святой Санчо может, когда ему это нужно, всё превратить в Святое с помощью следующего ряда «приложений»: предназначить себя к чему-либо, т. е. выбрать себе какое-нибудь назначение (можешь вложить в эти слова любое содержание), выбрать себе назначение *как таковое,* выбрать себе святое назначение, выбрать себе назначение как Святое, т. е. Святое как назначение. Или: быть предназначенным, т. е. иметь какое-либо назначение, иметь назначение *как таковое,* святое назначение, назначение как Святое, Святое как назначение, иметь Святое своим назначением, иметь назначение Святого.

И теперь ему, конечно, только остаётся ревностно увещевать людей, чтобы они выбрали своим назначением отсутствие всякого назначения, своим призванием — отсутствие всякого призвания, своей задачей — отсутствие всякой задачи, хотя на протяжении всей своей «Книги» «вплоть до» «Комментария» он только и делает, что даёт людям всевозможные назначения, ставит перед ними задачи и, как проповедник в пустыне, призывает их к евангелию истинного эгоизма, о котором, правда, недаром сказано: все призваны, но только один — *О'Коннел* — избран.

Мы уже видели выше, как святой Санчо отрывает представления индивидов от условий их жизни, от их практических коллизий и противоречий, чтобы превратить их затем в Святое. Теперь эти представления появляются в форме *назначения, призвания, задачи.* Призвание имеет у святого Санчо двоякую форму: во-первых, призвание, которое Мне дают другие,— примеры чего мы уже имели выше, когда говорилось о газетах,

переполненных политикой, и о тюрьмах, в которых наш святой усмотрел заведения для исправления нравов*. Но кроме того призвание оказывается ещё таким призванием, в которое верит сам индивид. Если вырвать Я из всех его эмпирических жизненных отношений, из его деятельности, из условий его существования, отделить его от лежащего в его основе мира и от его собственного тела, то у него не останется, конечно, другого призвания и другого назначения, кроме как представлять собою Кая логических суждений и помогать святому Санчо в составлении приведённых выше уравнений. Напротив, в действительном мире, там где индивиды имеют потребности, они уже в силу этого имеют некоторое *призвание* и некоторую *задачу,* причём вначале ещё безразлично, делают ли они это своим призванием также и в представлении. Ясно, впрочем, что индивиды, так как они обладают сознанием, составляют себе об этом призвании, которое дано им их эмпирическим бытием, также и некоторое представление и тем самым дают нашему святому Санчо возможность уцепиться за слово «призвание», — т. е. за то выражение, которое получают в представлении их действительные условия жизни,—а самые эти условия жизни оставить вне поля зрения. Пролетарий, например, призвание которого, как и всякого другого человека, заключается в том, чтобы удовлетворять свои потребности, но который не в состоянии удовлетворить даже эти, общие у него со всеми другими людьми, потребности; которого необходимость работать четырнадцать часов в день низводит на один уровень с вьючным животным; которого конкуренция принижает до положения вещи, предмета торговли; который из своего положения простой производительной силы, единственного оставшегося на его долю положения, вытесняется другими, более мощными производительными силами, — этот пролетарий уже в силу этого имеет действительную задачу — революционизировать существующие отношения. Он может, конечно, представить себе это как своё «призвание», он может также, если он хочет заняться пропагандой, выразить это своё «призвание» таким образом, что делать то или иное есть человеческое призвание пролетария, — тем более, что его положение не позволяет ему удовлетворять даже потребности, вытекающие из его непосредственной человеческой природы. Святому Санчо нет дела до лежащей в основе этого представления реальности,

* Далее в рукописи перечёркнуто: «О такого рода призвании, когда одно из условий жизни класса выделяется индивидами, образующими этот класс, и предъявляется в качестве всеобщего требования ко всем людям, когда буржуа объявляет призванием всех людей политику и нравственность, без существования которых он не может обойтись, — об этом мы уже подробно говорили выше». *Ред.*

до практической цели этого пролетария, — он крепко держится за слово «призвание» и объявляет его Святым, а пролетария он объявляет рабом Святого. Это — самый лёгкий способ считать себя выше всего этого и «идти дальше».

Особенно при существовавших до сих пор отношениях, когда постоянно господствовал один класс, когда условия жизни индивида постоянно совпадали с условиями жизни определённого класса, когда, следовательно, практическая задача всякого вновь восходящего класса должна была казаться каждому его отдельному члену *всеобщей* задачей и когда каждый класс действительно мог ниспровергнуть своего предшественника не иначе, как освободив индивидов *всех* классов от отдельных оков, связывавших их до тех пор, — при таких обстоятельствах было необходимо, чтобы задача отдельных членов стремящегося к господству класса изображалась как общечеловеческая задача.

Если, впрочем, буржуа, например, доказывает пролетарию, что его, пролетария, человеческая задача — работать четырнадцать часов в сутки, то пролетарий может с полным правом тем же языком сказать в ответ, что его задача заключается, напротив, в низвержении всего буржуазного строя.

Мы уже не раз видели, как святой Санчо ставит целый ряд задач, которые все растворяются в окончательной, существующей для всех людей задаче истинного эгоизма. Но даже и там, где он не рефлектирует, не сознаёт себя творцом и творением, он с помощью следующего ничтожного различения ставит себе такую задачу:

Стр. 466: «Захочешь ли Ты в дальнейшем заниматься мышлением, это Твоё дело. *Если* Ты хочешь достигнуть в мышлении чего-нибудь значительного, то» (начинаются предъявляемые Тебе условия и назначения) «то... значит, всякий, кто хочет мыслить, бесспорно имеет задачу, которую *он* себе тем самым, *сознательно* или *бессознательно,* ставит; но никто не имеет своей задачей мышление».

Не говоря о прочем содержании этого положения, оно неверно даже с точки зрения самого святого Санчо, так как согласный с собой эгоист, хочет ли он того или нет, несомненно имеет своей «задачей» мышление. Он должен мыслить, с одной стороны, чтобы держать в узде плоть, которую можно укротить только духом, мыслью, и, с другой стороны, — чтобы удовлетворить своему рефлективному определению как творца и творения. Поэтому он и ставит «задачу» самопознания перед всем миром обманутых эгоистов — «задачу», которая, конечно, невыполнима без мышления.

Чтобы перевести разбираемое положение из формы ничтожного различения в логическую форму, нужно прежде всего

выбросить слово «значительное». Для каждого человека то «значительное», чего он хочет достигнуть в мышлении, будет иным в зависимости от степени его образования, от его жизненных отношений и от его цели в данный момент. Святой Макс не даёт нам здесь, таким образом, никакого устойчивого критерия для определения, *когда* начинается задача, которую человек ставит себе своим мышлением, как далеко может уйти мысль, если не ставить перед собой никакой задачи, — он ограничивается относительным выражением «значительное». Но «значительно» для меня всё, что побуждает меня к мышлению, «значительно» всё, о чём я мыслю. Поэтому вместо слов: «если Ты хочешь в мышлении достигнуть чего-нибудь значительного», следовало сказать: «если Ты вообще хочешь *мыслить».* Но это зависит вовсе не от Твоего желания или нежелания, ибо Ты одарён сознанием и можешь удовлетворять свои потребности только посредством деятельности, при которой Ты вынужден пользоваться *также* и своим сознанием. Далее, необходимо отбросить гипотетическую форму. *«Если* Ты *хочешь* мыслить», — то Ты сразу же ставишь себе «задачей» мышление; это тавтологическое предложение святому Санчо незачем было возвещать с такой торжественностью. Всё это положение было облечено в эту форму ничтожного различения и торжественной тавтологии вообще лишь для того, чтобы скрыть следующее содержание: как *определённый,* как действительный, Ты имеешь *определение,* назначение, задачу — всё равно, сознаёшь ли Ты это или нет[*]. — Эта задача вытекает из Твоей потребности и её связи с существующим миром. Подлинная же мудрость Санчо состоит в его утверждении, что от Твоей воли зависит, мыслишь ли Ты, живёшь ли и т. д., обладаешь ли Ты вообще какой-либо определённостью. Иначе, опасается он, определение перестало бы быть Твоим самоопределением. Если Ты отождествляешь самого Себя со Своей рефлексией или, смотря по надобности, со Своей волей, то понятно само собой, что в этой абстракции всё, что не порождается Твоей рефлексией или Твоей волей, перестаёт быть Твоим самоопределением, — значит, например, и Твоё дыхание, Твоё кровообращение, мышление, жизнь и т. д. Но у святого Санчо самоопределение состоит даже и не в воле, а, как мы уже видели в главе об истинном эгоисте, в reservatio mentalis[**],

[*] Далее в рукописи перечёркнуто: «Ты не можешь ни жить, ни есть, ни спать, ни двигаться, ни вообще что-либо делать, не придумывая Себе вместе с тем какого-либо назначения, какой-либо задачи, — теория, которая, таким образом, вместо того, чтобы освободиться от постановки задач, от призвания и т. д. (на что она претендует), только ещё решительней превращает всякое проявление жизни, более того — самоё жизнь, в некую «задачу»». *Ред.*

[**] — мысленной оговорке. *Ред.*

выражающейся в безразличии ко всякой определённости — безразличии, которое появляется здесь снова в виде отсутствия определения. С помощью его «собственного» ряда приложений это приняло бы такой вид: в противовес всякому действительному определению он полагает неопределённость своим определением, отличает от себя в каждый данный момент себя же как лишённого определений, является, таким образом, в каждый данный момент также и иным в сравнении с тем, что он есть, является третьим лицом, и именно иным вообще, святым иным, противостоящим всякой единственности, лишённым определений, всеобщим, обыкновенным — словом, является босяком.

Если святой Санчо спасается от определения прыжком в неопределённость (а отсутствие определений также есть определение, притом наихудшее), то практическая, моральная суть всего этого фокуса состоит, помимо сказанного уже выше по поводу истинного эгоиста, лишь в апологии того определения, которое в существовавшем до сих пор мире навязывалось насильно каждому индивиду. Если, например, рабочие утверждают в своей коммунистической пропаганде, что призвание, назначение, задача всякого человека — всесторонне развивать все свои способности, в том числе, например, *также* и способность мышления, то святой Санчо усматривает в этом только призвание к чему-то чуждому, усматривает утверждение «Святого». Он стремится освободить от этого людей тем, что индивида, изуродованного развившимся за счёт его способностей разделением труда и подчинённого какому-либо одностороннему призванию, он берёт под свою защиту от его *собственной* потребности стать иным, *высказанной* ему, как его призвание, другими. То, что утверждается здесь как призвание, назначение, и есть как раз отрицание того призвания, которое до сих нор практически порождалось разделением труда, т. е. единственного действительно существующего призвания, — это есть, стало быть, отрицание всякого призвания вообще. Всестороннее проявление индивида лишь тогда перестанет представляться как идеал, как призвание и т. д., когда воздействие внешнего мира, вызывающее у индивида действительное развитие его задатков, будет взято под контроль самих индивидов, как этого хотят коммунисты.

В конце концов вся болтовня о призвании призвана в эгоистической логике опять-таки лишь к тому, чтобы сделать возможным внесение Святого в самые вещи и приписать нам способность уничтожать их даже без малейшего к ним прикосновения. Так, например, тот или иной индивид признаёт

труд, торговлю и т. д. своим призванием. Этим путём последние превращаются в святой труд, в святую торговлю, в Святое. Истинный эгоист не признаёт их своим призванием; тем самым он уничтожил святой труд и святую торговлю. Благодаря этому они остаются тем, что они есть, а он — тем, чем он был. Ему и в голову не приходит исследовать вопрос, не ведут ли труд, торговля и т. д., эти способы существования индивидов, с необходимостью, вытекающей из их действительного содержания и процесса их развития, к тем идеологическим представлениям, с которыми он борется как с самостоятельными существами, — что на его языке означает: которые он канонизирует.

Точно так же, как святой Санчо канонизирует коммунизм, чтобы потом, в главе о «Союзе», тем вернее провести своё святое представление о нём как «собственное» изобретение, — совершенно так же он с шумом ополчается против «призвания. назначения, задачи» лишь для того, чтобы затем воспроизводить их на протяжении всей своей книги в виде *категорического императива.* Повсюду, где возникают трудности, святой Санчо разрубает их с помощью такого категорического императива: «реализуй Свою ценность», «познавайте Себя снова», «да станет каждый всемогущим Я», и т. д. О категорическом императиве смотри главу о «Союзе», о «призвании» и т. д. — главу о «Самонаслаждении».

Мы вскрыли теперь главнейшие логические фокусы, с помощью которых святой Санчо канонизирует существующий мир и тем самым критикует и поглощает его. Но в действительности он поглощает только Святое в мире, а к самому миру даже не прикасается. Само собой понятно, что его практическое отношение к миру должно оставаться совершенно консервативным. Если бы он хотел критиковать, то мирская критика начиналась бы как раз там, где исчезает всякий ореол святости. Чем больше форма общения данного общества, а следовательно и условия господствующего класса, развивают свою противоположность по отношению к ушедшим вперёд производительным силам, чем больше вследствие этого раскол в самом господствующем классе, как и раскол между ним и подчинённым классом, — тем неправильней становится, конечно, и сознание, первоначально соответствовавшее этой форме общения, т. е. оно перестаёт быть сознанием, соответствующим этой последней; тем больше прежние традиционные представления этой формы общения, в которых действительные личные интересы и т. д. и т. д. формулированы в виде всеобщих интересов, опускаются до уровня пустых идеализирующих фраз, сознательной иллюзии, умышленного лицемерия. Но чем больше их лживость разоблачается жизнью,

чем больше они теряют своё значение для самого сознания, — тем решительнее они отстаиваются, тем всё более лицемерным, моральным и священным становится язык этого образцового общества. Чем лицемернее становится это общество, тем легче такому легковерному человеку, как Санчо, открывать повсюду представление о Святом, об Идеальном. Из всеобщего лицемерия общества он, легковерный, может абстрагировать всеобщую веру в Святое, в господство Святого и даже принять это Святое за пьедестал существующего общества. Он одурачен этим лицемерием, из которого он должен был бы сделать как раз обратный вывод.

Мир Святого сосредоточивается, в конечном счёте, в «Человеке». Как мы уже видели на протяжении всего «Ветхого завета», Санчо под всю существовавшую до сих пор историю подставляет в качестве активного субъекта — «Человека»; в «Новом завете» он распространяет это господство «Человека» на весь существующий современный физический и духовный мир, как и на свойства ныне существующих индивидов. Всё принадлежит «Человеку», и таким образом мир превращён в «мир Человека». Святое как личность есть «Человек», что у Санчо является лишь другим названием Понятия, Идеи. Оторванные от действительных вещей представления и идеи людей неизбежно имеют, конечно, своей основой не действительных индивидов, а индивида философского представления, индивида, оторванного от своей действительности и существующего лишь в мысли, «Человека» как такового, понятие человека. Этим его вера в философию достигает своего завершения.

Теперь, когда всё превращено в «Святое» или в достояние «Человека», наш святой может сделать дальнейший шаг на пути к *присвоению,* заключающийся в том, что он отказывается от представления о «Святом» или о «Человеке» как о стоящей над ним силе. Раз чуждое превращено в Святое, в голое представление, то тем самым это представление о чуждом, принимаемое им за реально существующее Чуждое, становится, конечно, его собственностью. Основные формулы, показывающие, как присваивается мир человека (тот способ, каким Я, освободившись от почитания Святого, овладевает миром) содержатся уже в приведённых выше уравнениях.

Над своими свойствами святой Санчо, как мы видели, владычествует уже в качестве согласного с собой эгоиста. Чтобы стать теперь владыкой мира, ему остаётся только превратить мир в своё свойство. Простейший способ достигнуть этой цели состоит в том, что Санчо обозначает свойство «Человека», со всей содержащейся в нём бессмыслицей, прямо как *своё*

свойство. Так, он приписывает себе, например, как свойство Я, бессмыслицу *общечеловеческой любви,* утверждая, что он любит *«каждого»* (стр. 387) и притом любит с сознанием эгоизма, ибо «любовь делает его счастливым». Тот, кто наделён столь счастливой натурой, бесспорно принадлежит к тем, о которых сказано: горе Вам, если Вы соблазните хоть *одного из малых сих!*

Второй метод заключается в том, что святой Санчо пытается сохранить что-либо в виде *своего свойства,* превращая его — в том случае, когда оно неизбежно представляется ему *отношением,* — в отношение «Человека», в способ его бытия, в *святое отношение* и тем самым отталкивает его от себя. Святой Санчо поступает так даже там, где свойство, оторванное от отношения, в котором оно реализуется, превращается в чистую бессмыслицу. Так, например, на стр. 322 он хочет сохранить национальную гордость, объявляя «национальность *своим свойством,* нацию — *своей собственницей* и владычицей». Он мог бы продолжать: *религиозность* есть Моё свойство, Я и не подумаю отказаться от неё — религия есть Моя владычица, Святое. Семейная любовь есть Моё свойство, семья — Моя владычица. Справедливость — Моё свойство, право — Мой владыка, рассуждать о политике — Моё свойство, государство — Мой владыка.

Третий способ присвоения применяется тогда, когда какая-нибудь чуждая сила, гнёт которой он практически ощущает, целиком им отвергается — в качестве святой — и не присваивается. В этом случае он видит в чуждой силе своё собственное бессилие и признаёт это последнее своим свойством, своим творением, над которым он в каждый миг возвышается как творец. Так, например, обстоит дело с государством. И здесь ему представляется счастливая возможность — иметь дело не с чем-нибудь чуждым, а лишь со своим собственным свойством, против которого ему стоит только утвердить себя в качестве творца, чтобы тем самым преодолеть его. Таким образом, отсутствие какого-либо свойства тоже сходит у него, на худой конец, за его свойство. Когда святой Санчо погибает от голода, — то причина заключается не в отсутствии средств питания, а в его обладании собственным голодом, в его свойстве голодать. Если он падает из своего окна и ломает себе шею, то это происходит не потому, что его бросает вниз сила тяжести, а потому, что отсутствие крыльев, неспособность летать, есть его собственное свойство.

Четвёртый метод, применяемый им с блистательнейшим успехом, заключается в том, что всё, являющееся предметом одного из его свойств, он объявляет в качестве своего предмета своей собственностью, потому что он, при помощи какого-либо одного

из своих свойств, имеет отношение к этому предмету, каково бы при этом ни было это отношение. Таким образом, то, что до сих пор называлось зрением, слухом, осязанием и т. д., наш безобидный приобретатель Санчо называет приобретением собственности. Лавка, на которую я смотрю, является — как видимая мною — предметом моего глаза, и её отражение на моей сетчатке есть собственность моего глаза. И вот лавка, помимо её отношения к глазу, становится его собственностью, и не только собственностью его глаза, но и его самого, — собственностью, которая точно так же перевёрнута вверх ногами, как перевёрнуто изображение лавки на его сетчатке. Когда сторож лавки спустит штору (или, по выражению Шелиги, «гардины и занавесы»), то его собственность исчезнет, и он, подобно обанкротившемуся буржуа, сохранит только горестное воспоминание о минувшем блеске. Если «Штирнер» пройдёт мимо придворной кухни, он несомненно приобретёт в собственность запах жарящихся там фазанов, но самих фазанов он даже и не увидит. Единственная прочная собственность, которую он при этом приобретёт, это — более или менее громкое урчание в желудке. Впрочем, что именно и в каком количестве ему удастся увидеть, зависит не только от существующего в мире положения вещей, отнюдь не им созданного, — это зависит также и от его кошелька и от положения в жизни, доставшегося ему в силу разделения труда и, может быть, преграждающего ему доступ к очень многому, как бы жадны к приобретению ни были его глаза и уши.

Если бы святой Санчо просто и прямо сказал, что всё, являющееся предметом его представления, в качестве представляемого им предмета, т. е. в качестве его представления о предмете, есть его представление, т. е. его собственность (то же самое относится к созерцанию и т. д.), — то можно было бы только удивляться ребяческой наивности человека, который считает подобную тривиальность ценной находкой и солидным приобретением. Но то обстоятельство, что он подменяет эту спекулятивную собственность собственностью вообще, должно было, конечно, произвести магическое впечатление на неимущих немецких идеологов.

Его предметом является и всякий другой человек в сфере его действия «и в качестве его предмета, — его собственностью», его творением. Каждое Я говорит другому (смотри стр. 184): «Для меня Ты только то, что Ты есть для Меня» (например, мой exploiteur*), «именно Мой предмет и, как *Мой* предмет, Моя собственность». А стало быть — и моё творение, которое я как

* — эксплуататор. *Ред.*

творец могу в любое мгновение поглотить и воспринять обратно с Себя. Таким образом, каждое Я рассматривает другое Я не как собственника, а как свою собственность; не как «Я» (смотри стр. 184), а как бытие для Него, как объект; не как принадлежащее себе, а как принадлежащее *ему,* другому, и отчуждённое *от, себя.* «Примем же обоих за то, за что они выдают себя» (стр. 187), за собственников, за принадлежащих самим себе, —— и за то, «за что они принимают друг друга», за собственность, за принадлежащее Чуждому. Они — собственники и вместе с тем не-собственники (ср. стр. 187). Но для святого Санчо во всех его отношениях к другим важно не действительное отношение, а то, что каждый может *вообразить* себе, то, что он есть только в своей рефлексии.

Так как всё, что является *предметом* для «Я», является вместе с тем через посредство какого-либо из его свойств *его* предметом и, значит, *его собственностью,* — так, например, получаемые им побои как предмет *его* членов, *его* чувства, *его* представления являются *его* предметом и, стало быть, его собственностью, — то он может провозгласить себя собственником каждого существующего для него предмета. Этим способом он может окружающий его мир, — как бы тот ни был суров по отношению к нему, как бы ни принижал он его до уровня «человека, имеющего лишь идеальное богатство, до уровня босяка», — объявить своею собственностью, а себя — провозгласить его собственником. С другой стороны, так как каждый предмет для «Я» есть не только *Мой* предмет, но и мой *предмет,* то каждый *предмет,* с тем же безразличием к его содержанию, может быть объявлен Не-собственным, Чуждым, Святым. Один и тот же предмет и одно и то же отношение можно поэтому с одинаковой лёгкостью и с одинаковым успехом объявить как Святым, так и Моей собственностью. Всё зависит от того, поставить ли ударение на слове *«мой»* или на слове *«предмет».* Метод присвоения и метод канонизации суть лишь два различных «преломления» одного и того же «превращения».

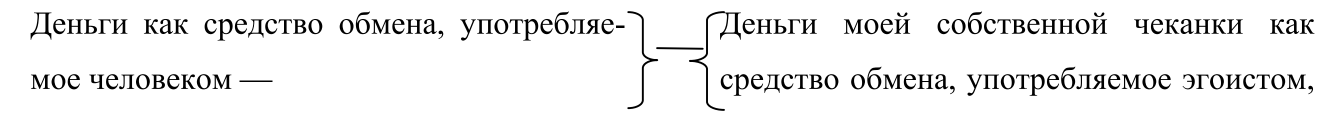
Все эти методы — лишь положительные выражения для отрицания того, что в вышеприведённых уравнениях было положено как Чуждое по отношению к «Я»; только отрицание это опять-таки берётся, как и выше, в разных значениях. Отрицание может, во-первых, определяться чисто формально, так что оно совсем не касается содержания, — как мы это видели выше на примере любви к людям и во всех случаях, когда всё выражаемое им изменение ограничивается привнесением сознания безразличия. Или же отрицанию может подвергаться вся сфера объекта или предиката, всё содержание, как в случае с религией

и государством. Или, наконец, в-третьих, можно отрицать одну только связку, моё, остававшееся до сих пор чуждым, отношение к предикату, и поставить ударение на слове *«Мой»,* чтобы я таким образом относился к Моему достоянию как собственник, — так обстоит дело, например, с деньгами, которые становятся монетой Моей собственной чеканки. В этом последнем случае свойство Человека, как и его отношение, может потерять всякий смысл. Каждое свойство Человека, будучи воспринято Мною обратно в себя, погашается в присущем мне качестве «Я». О каждом из этих свойств нельзя уже сказать, что оно такое. Оно остаётся лишь по имени тем, чем было. Как *«Моё»,* как растворённая во Мне определённость, оно лишается всякой определённости как по отношению к другим, так и по отношению ко Мне, оно существует лишь как положенное Мной, как *мнимое* свойство. Таково, например, Моё мышление. Так же, как с Моими свойствами, обстоит дело и с вещами, которые имеют ко Мне отношение и которые, как мы уже видели выше, тоже в сущности являются лишь Моими свойствами, — такова, например, лавка, на которую Я смотрю. Поскольку, таким образом, мышление совершенно отлично во Мне от всех других свойств, — как, например, ювелирная лавка совершенно отличается от колбасной и т. д., — то различие вновь появляется как различие видимости, давая себя знать и вовне, в том, как Я обнаруживаюсь по отношению к другим. Тем самым эта уничтоженная определённость благополучно воскресла, она должна быть и сформулирована в старых выражениях, поскольку её вообще можно выразить в словах. (Относительно не-этимологических иллюзий святого Санчо о языке мы, впрочем, ещё кое-что услышим.)

Вместо прежнего простого уравнения мы имеем здесь *антитезу.* В своей наиболее простой форме она гласит, примерно, так:

Мышление человека — Моё мышление, эгоистическое мышление,

где слово *«Моё»* означает лишь то, что человек может и не иметь мыслей, так что словом *«Моё»* уничтожается *мышление.* Уже более запутанной становится эта антитеза в следующем примере:



где нелепость раскрывается полностью. — Ещё запутанней становится эта антитеза там, где святой Макс вносит какое-либо определение и хочет создать видимость развёрнутого развития.

Здесь отдельная антитеза превращается в ряд антитез. Сначала, например, говорится:

Право вообще как право человека} — {Право есть то, что Мне угодно считать правом.

Здесь с таким же успехом вместо права можно было бы подставить всякое другое слово, так как признано, что оно уже не имеет никакого смысла. И хотя эта бессмыслица продолжает играть роль и дальше, однако для дальнейшего движения он должен привнести ещё какое-нибудь другое, *общеизвестное* определение права, которое можно было бы использовать как в чисто личном, так и в идеологическом смысле, — например, *силу* как основу права. Только в том случае, если упоминаемое в первом тезисе право имеет ещё и другую определённость, которая закрепляется в антитезе, эта антитеза может породить какое-то содержание. Теперь мы получаем:

Право — сила Человека } — {Сила — Моё право,

а это далее уж просто сводится к следующему уравнению:

Сила как Моё право = Моя сила.

Эти антитезы — не что иное, как положительно выраженные перестановки приведённых выше отрицательных уравнений, из которых всегда уже получались антитезы в заключительном звене. Они даже превосходят эти уравнения своим простым величием и великим простодушием.

Как прежде святой Санчо мог всё считать *чуждым,* существующим без него, святым, так теперь он может с такою же лёгкостью всё считать своим изделием, чем-то, что существует лишь благодаря ему, считать своей собственностью. В самом деле, так как он всё превратил в свои свойства, то ему остаётся только отнестись к ним так, как он в качестве согласного с собой эгоиста отнёсся к своим первоначальным свойствам, — процедура, которую нам нет надобности здесь воспроизводить. Таким путём наш берлинский школьный наставник становится абсолютным владыкой мира — «то же самое происходит, конечно, со всяким гусем, со всякой собакой, со всякой лошадью» (Виганд, стр. 187).

Действительный логический эксперимент, лежащий в основе всех этих форм присвоения, есть лишь особая форма *речи,* именно *парафраза,* описание одного какого-нибудь отношения как выражения, как способа существования чего-то другого. Как мы только что видели, каждое отношение может быть изображено как пример отношения собственности, и точно так же

его можно изобразить как отношение любви, силы, эксплуатации и т. д. Святой Санчо нашёл этот метод парафразы в готовом виде в философской спекуляции, где он играет одну из главных ролей. Смотри ниже о «теории эксплуатации».

Различные категории присвоения становятся *эмоциональными* категориями, как только привносится видимость практики и присвоение приходится принимать всерьёз. Эмоциональная форма утверждения: Я против Чуждого, Святого, против мира «Человека», есть *бахвальство.* Провозглашается отказ от почтения перед Святым (почтение, уважение и т. п. — таковы эмоциональные категории, выражающие у Санчо отношение к Святому или к третьему лицу как к Святому), и этот перманентный отказ именуется делом, — дело это выглядит тем более шутовским, что Санчо всё время сражается лишь с призраком своего освящающего представления. Но, с другой стороны, так как, несмотря на его отказ от почтения перед Святым, мир обращается с ним самым безбожным образом, он испытывает внутреннее удовлетворение, заявляя этому миру, что как только он будет иметь власть против мира, то начнёт обращаться с ним без всякого почтения. Эта угроза с её миросокрушающей reservatio mentalis* завершает комизм положения. К первой форме бахвальства относятся заявления святого Санчо, что он «не боится» «гнева *Посейдона* и мстительных *эвменид»* (стр. 16), «не боится проклятия» (стр. 58), «не нуждается в прощении» (стр. 242) и т. д., и его заключительное уверение, что он совершил «самое безмерное осквернение» Святого. Ко второй форме относится его угроза по адресу луны на стр. 218:

«Если бы Я только мог схватить Тебя, Я Тебя воистину схватил бы, и если Я только найду средство добраться до Тебя, Ты ничем Меня не испугаешь... Я не сдаюсь перед Тобой, а только жду, когда наступит мой час. Пусть Я смиряюсь в данный момент перед невозможностью дать Тебе почувствовать свою силу, но Я ещё припомню Тебе это!» —

обращение, в котором наш святой падает ниже уровня пфеффелевского мопса, находящегося в яме. Таково же место на стр. 425, где он «не отказывается от власти над жизнью и смертью» и т. д.

В заключение практика бахвальства может снова превратиться в чисто теоретическую практику, поскольку наш святой в самых высокопарных словах возвещает о совершённых им деяниях, которых он никогда не совершал, причём он пытается с помощью звонких фраз выдать традиционные тривиальности за свои оригинальные творения. Этим характеризуется в

* — мысленной оговоркой. *Ред.*

сущности *вся книга,* в особенности же — навязываемая нам в качестве развития собственных мыслей, но на деле лишь плохо списанная — конструкция истории, затем утверждение, что «Книга» «написана, повидимому, против человека» (Виганд, стр. 168), и множество отдельных заверений вроде: «Одним дуновением живого Я сметаю Я народы» (стр. 219 Книги), «Я прямо берусь за дело» (стр. 254), «народ — мёртв» (стр. 285), далее заверение, что он «роется во внутренностях права» (стр. 275), и, наконец, хвастливый, прикрашенный цитатами и афоризмами вызов «противнику во плоти» (стр. 280).

Бахвальство уже само по себе сентиментально. Но кроме того *сентиментальность* встречается в Книге и в виде особой категории, которая играет определённую роль особенно при положительном присвоении, переставшем уже быть простым выступлением против Чужого. Как ни просты рассмотренные нами до сих пор методы присвоения, всё же Санчо, излагая их более подробно, должен был создавать видимость, будто Я приобретает с их помощью также и собственность «в обыкновенном смысле», а этого он мог достигнуть только посредством усиленного раздувания этого Я, только посредством опутывания себя и других сентиментальными чарами. Сентиментальность вообще неизбежна, поскольку он не стесняясь приписывает себе предикаты «Человека» как свои собственные, — утверждая, например, что «любит» *«каждого»* «из эгоизма», — и придаёт таким образом своим свойствам несуразную напыщенность. Так, на стр. 351, он объявляет «улыбку ребёнка» «своей собственностью» и там же в самых трогательных выражениях изображает ступень цивилизации, на которой стариков уже больше не убивают, представляя эту ступень как дело рук самих этих стариков, и т. д. К этой же сентиментальности целиком относится и его отношение к Мариторнес.

Единство сентиментальности и бахвальства есть *бунт.* Будучи направлен *вовне,* против других, он есть бахвальство; будучи направлен вовнутрь, как ворчание-в-себе, он есть сентиментальность. Это — специфическое выражение бессильного недовольства филистера. Он возмущается при мысли об атеизме, терроризме, коммунизме, цареубийстве и т. д. Предметом, против которого бунтует святой Санчо, является *Святое;* поэтому бунт, хотя он и характеризуется также как *преступление,* есть в конечном счёте *грех.* Таким образом, бунт отнюдь не должен выразиться в каком-нибудь *деле,* ибо он есть лишь «грех» против «Святого». Святой Санчо довольствуется поэтому тем, что «выбивает из своей головы» «святость» или «дух чуждости» и осуществляет своё идеологическое присвоение. Но так как

настоящее и будущее вообще перемешиваются у него в голове и он то утверждает, что им уже всё присвоено, то вдруг говорит, что ещё только необходимо всё приобрести, — то при его разглагольствованиях о бунте ему подчас совершенно случайно приходит в голову, что *действительно существующее* Чуждое продолжает противостоять ему и после того, как он уже справился со священным ореолом Чуждого. При этом ходе мыслей или, вернее, вымыслов бунт превращается в воображаемое дело, а Я превращается в «Мы». С этим мы познакомимся подробнее ниже. (Смотри главу *«Бунт».)*

Истинный эгоист, этот, как выяснилось из всего предыдущего, величайший консерватор, собирает под конец целую дюжину полных коробов с обломками «мира Человека», — ибо «ничто не должно быть утрачено!» Так как вся его деятельность ограничивается тем, что над миром мыслей, доставшимся ему от философской традиции, он пытается проделать несколько затасканных, казуистических фокусов, то ясно само собой, что действительный мир для него вовсе не существует, а потому и продолжает спокойно существовать. Содержание «Нового запета» докажет нам это в развёрнутом виде.

Так «мы достигли *рубежа совершеннолетия* и отныне мы объявлены совершеннолетними» (стр. 86).

4. Особенность

«Создать себе свой особенный, *собственный мир* — это значит воздвигнуть себе небо» (стр. 89 «Книги»)*.

Мы уже «проникли взором» во внутреннее святилище этого неба; теперь мы постараемся узнать о нём «ещё кое-что». Но в Новом завете мы встретим то же лицемерие, которым пропитан Ветхий завет. Подобно тому как в последнем исторические данные служили только названиями для нескольких простых категорий, так и здесь, в Новом завете, все мирские отношения являются только масками, только другими наименованиями для того тощего содержания, которое мы наскребли в «Феномено-

* Далее в рукописи перечёркнуто: «Свобода определялась до сих пор философами двояким образом. С одной стороны, она определялась как власть, как господство над обстоятельствами и отношениями, в которых живёт индивид: так она определялась всеми материалистами. С другой стороны, она рассматривалась как самоопределение, как избавление от действительного мира, как — мнимая только — свобода духа: так она определялась всеми идеалистами, особенно немецкими. — Мы видели выше, в «Феноменологии», как истинный эгоист святого Макса ищет почву для своего эгоизма и упразднении всего, в фабрикации избавления, идеалистической свободы, и поэтому комично, когда теперь, в главе об особенности, он выдвигает против «избавления» противоположное определение: власть над определяющими его обстоятельствами — материалистическую свободу». *Ред.*

логии» и «Логике». Под видом рассуждения о действительном мире святой Санчо говорит всегда только об этих тощих категориях.

«Ты стремишься не к *свободе* обладания всеми этими прекрасными вещами... Ты стремишься обладать ими в действительности... обладать ими как *Своей собственностью...* Тебе следовало бы быть не только *свободным,* Тебе следовало бы быть также *собственником»* (стр. 205).

Одна из старейших формул, к которым пришло начинающееся социальное движение, — противоположность между социализмом в его самом жалком виде и либерализмом, — возводится здесь в некое изречение «согласного с собой эгоиста». Как стара, однако, эта противоположность даже для Берлина, наш святой мог бы увидеть хотя бы из того, что она со страхом и трепетом упоминается ещё в «Historisch-politische Zeitschrift» Ранке, Берлин, 1831.

«То, как я пользуюсь ею» (свободой), «зависит от моей особенности» (стр. 205).

Великий диалектик может это также перевернуть и сказать: «То, как Я пользуюсь моей особенностью, зависит от Моей свободы». — Затем он продолжает:

«Свободен — от чего?»

Так при помощи простого тире свобода мгновенно превращается здесь в свободу от *чего-то* и, per appos.*, от «всего». На этот раз, однако, приложение даётся в виде некоторого тезиса, будто бы полнее определяющего предмет. Достигнув таким образом этого великого результата, Санчо становится сентиментальным:

«О, чего только не приходится сбрасывать с себя!» Сперва «оковы крепостничества», потом целый ряд других оков — и это под конец незаметно приводит к тому, что «совершеннейшее самоотречение оказывается не чем иным, как свободой, свободой... от собственного Я, и стремление к свободе, как к чему-то абсолютному... лишает Нас нашей *особенности».*

Путём крайне неискусного перечисления всякого рода оков освобождение от крепостной зависимости, которое было признанием индивидуальности крепостных и в то же время уничтожением определённой эмпирической границы, отождествляется здесь с гораздо более ранней христиански-идеалистической свободой из Посланий к римлянам и коринфянам, благодаря чему свобода вообще превращается в самоотречение. На этом мы могли бы уже покончить со свободой, ибо теперь она уж бесспорно есть «Святое». Определённый исторический акт самоосвобождения

* — посредством приложения. *Рвд.*

превращается святым Максом в абстрактную категорию «Свободы», а эта категория определяется затем ближе с помощью совершенно другого исторического явления, которое опять-таки может быть подведено под общее понятие «Свободы». Вот и весь фокус, посредством которого сбрасывание ярма крепостной зависимости превращается в самоотречение.

Чтобы сделать для немецкого бюргера свою теорию свободы ясной как день, *Санчо* начинает теперь декламировать на языке, характерном для бюргера, в особенности для берлинского бюргера:

«Но чем свободнее Я становлюсь, тем больше принуждения нагромождается пред Моими очами, тем беспомощнее Я Себя чувствую. Несвободный сын дикой природы ещё не ощущает ни одного из тех ограничений, которые стесняют «образованного» человека, он мнит себя более свободным, чем последний. По мере того как Я добываю Себе свободу, Я ставлю себе новые границы и новые задачи; лишь только Я изобрел железные дороги, как уже снова чувствую Себя слабым, ибо Я ещё не в состоянии парить в воздухе, подобно птице; и не успел Я разрешить какую-нибудь проблему, неясность которой смущала Мой дух, как Меня уже осаждает бесчисленное множество других и т. д.» (стр. 205, 206).

О, «беспомощный» беллетрист для бюргеров и поселян!

Но не «несвободный сын дикой природы», а «образованные люди» «придерживаются мнения», что дикарь свободнее образованного человека. Что «сын дикой природы» (которого вывел на сцене Ф. Гальм)[89] не знает ограничений, существующих для образованного человека, ибо не может испытывать их, — это так же ясно, как и то, что «образованный» берлинский бюргер, знающий «сына дикой природы» только по театру, ничего не знает об ограничениях, существующих для дикаря. Налицо имеется следующий простой факт: ограничения дикаря иные, чем ограничения цивилизованного человека. Сравнение, проводимое нашим святым между обоими, — фантастическое сравнение, достойное «образованного» берлинца, всё образование которого заключается в том, что он ровно ничего не знает ни об одном из них. Понятно, что ему совершенно неизвестны ограничения дикаря, хотя после многочисленных новых книг, содержащих описания: путешествий, не такая уж мудрёная вещь знать что-нибудь об этом; но что ему неведомы также и ограничения образованного человека, доказывает его пример с железными дорогами и воздушными полётами. Бездеятельный мелкий буржуа, для которого железные дороги упали точно с неба и который поэтому-то и воображает, что он сам изобрёл их, немедленно, после того как один раз прокатился по железной дороге, начинает фантазировать о воздушных полётах. В действительности же *сперва* появился воздушный шар и лишь затем

железные дороги. Святой Санчо должен был это перевернуть, ибо иначе всякий увидел бы, что когда был изобретён воздушный шар, ещё далеко было до мысли о железных дорогах, между тем как легко можно представить себе обратное. Санчо вообще перевёртывает вверх ногами эмпирические отношения. Когда телеги и фургоны перестали удовлетворять развившиеся потребности в средствах сообщения, когда, наряду с прочими обстоятельствами, созданная крупной промышленностью централизация производства потребовала новых средств для ускорения и расширения транспорта всей массы её продуктов, тогда изобрели паровоз, а тем самым стало возможным использование железных дорог для дальних сообщений. Изобретатель и акционеры интересовались при этом своим барышом, а коммерческие круги вообще — уменьшением издержек производства; возможность и даже абсолютная необходимость изобретения коренилась в эмпирических обстоятельствах. Применение этого нового изобретения в различных странах зависело от различных эмпирических обстоятельств, например, в Америке — от необходимости объединить отдельные штаты этой огромной страны и связать полуцивилизованные районы внутренней части материка с морем и со складочными местами для их продуктов. (Ср. между прочим М. Шевалье, «Письма о Северной Америке».) В других странах, где, как, например, в Германии, при каждом новом изобретении только сожалеют о том, что оно не завершает собой эру изобретений, — в подобных странах после упорного сопротивления этим презренным железным дорогам, которые не могут предоставить нам крыльев, конкуренция всё-таки вынуждает в конце концов принять их и расстаться с телегами и фургонами — подобно тому, как пришлось расстаться с достопочтенной, добродетельной самопрялкой. В Германии отсутствие другого выгодного приложения капитала делало из железнодорожного строительства доминирующую отрасль промышленности. Здесь развитие железнодорожного строительства и неудачи на мировом рынке шли нога в ногу. Но нигде не строят железных дорог в угоду категории *«Свободы от чего-нибудь»;* святой Макс мог бы убедиться в этом хотя бы на основании того, что никто не строит железных дорог, чтобы стать *свободным от* своего денежного мешка. Позитивное ядро идеологического презрения к железным дорогам со стороны бюргера, который желал бы летать, как птица, заключается в его пристрастии к телегам, фургонам и столбовым дорогам. Санчо страстно жаждет «собственного мира», которым, как мы видели выше, является небо. Поэтому он желает заменить паровоз огненной колесницей Ильи и вознестись к небесам.

После того как действительное уничтожение ограничений, — которое является в то же время и весьма положительным развитием производительной силы, реальной энергией и удовлетворением неустранимых потребностей, расширением власти индивидов, — превратилось в глазах этого бездеятельного и невежественного зрителя в простое освобождение *от* некоторого ограничения, из чего он опять-таки может логически состряпать себе постулат освобождения от ограничения *вообще,* после этого у него, в конце всего рассуждения, появляется то, что уже предполагалось в начале:

«Быть свободным от чего-нибудь означает только *не иметь* чего-либо, быть от чего-либо *избавленным»* (стр. 206).

И он тут же приводит весьма неудачный пример: «Он свободен от головной боли — это значит: он избавлен от неё», точно это «избавление» от головной боли не равносильно вполне положительной способности располагать своей головой, не равносильно собственности по отношению к своей голове, между тем как, страдая головными болями, я был собственностью своей больной головы.

«В «избавлении» мы осуществляем свободу, к которой призывает христианство, — в избавлении от греха, от бога, от нравственности и т. д.» (стр. 206).

Поэтому-то наш «совершенный христианин» и обретает свою особенность только в «избавлении» от «мыслей», «назначения», «призвания», «закона», «государственного строя» и т. д. и приглашает своих братьев во Христе «хорошо себя чувствовать только в разрушении», т. е. совершая «избавление», создавая «совершенную», «христианскую свободу».

Он продолжает:

«Но должны ли мы, например, пожертвовать свободой потому, что она оказывается христианским идеалом? Нет, *ничто не должно быть утрачено»* (voila notre conservateur tout trouve*), «в том числе и свобода, но она должна стать нашей *собственной,* а таковой она в форме свободы стать не может» (стр. 207).

Наш «согласный с собой» (toujours et partout**) «эгоист» забывает здесь, что уже в Ветхом завете мы благодаря христианскому идеалу свободы, т. е. благодаря иллюзии свободы, стали «собственниками» «мира вещей»; он забывает также, что в соответствии с этим нам стоило только избавиться от «мира мыслей», чтобы стать и «собственниками» этого мира; что здесь

* — вот он, наш консерватор, весь как есть. *Ред.*
** — всегда и везде. *Ред.*

«особенность» оказалась у него *следствием* свободы, избавления.

Истолковав свободу как освобождённость *от* чего-либо, а последнюю в свою очередь как «избавление», в смысле христианского идеала свободы, а значит и свободы «Человека», — наш святой может на препарированном таким образом материале проделать практический курс своей логики. Первая простейшая антитеза гласит:

Свобода Человека — Моя Свобода,

где в антитезе свобода перестаёт существовать «в форме свободы». Или же:

Избавление в интересах Человека} — { Избавление в Моих интересах.

Обе эти антитезы, с многочисленной свитой из декламаций, проходят через всю главу об особенности, но с помощью их одних наш завоеватель мира Санчо добился бы ещё очень немногого, вряд ли добился бы обладания хотя бы островом Баратарией. Выше, когда он поведение людей рассматривал из своего «собственного мира», со своего «неба», он, говоря о своей абстрактной свободе, оставил в стороне два момента действительного освобождения. Первый момент заключался в том, что индивиды в своём самоосвобождении удовлетворяют определённую, действительно испытываемую ими потребность. Благодаря устранению этого момента действительных индивидов сменил *«Человек как таковой»,* а удовлетворение действительной потребности сменилось стремлением к фантастическому идеалу, к свободе как таковой, к «свободе Человека».

Второй момент заключался в том, что способность, существующая в освобождающих себя индивидах до сих пор лишь в качестве задатка, начинает функционировать как действительная сила, или же что уже существующая сила возрастает благодаря устранению ограничения. Устранение ограничения, являющееся лишь *следствием* создания повой силы, можно, конечно, считать главной сутью дела. Но эта иллюзия возникает лишь при следующих условиях: либо если политику принимают за базис эмпирической истории; либо если, подобно Гегелю, стараются повсюду усмотреть отрицание отрицания; либо, наконец, если — после того как новая сила уже создана,— начинают, в качестве невежественного берлинского бюргера, рефлектировать над этим новым созданием. — Оставив в стороне этот второй момент для своего собственного пользования, святой Санчо обретает благодаря этому некую определённость, которую он может противопоставить оставшейся абстрактной caput

mortuum[*] «Свободы». Таким образом он приходит к следующим новым антитезам:

Свобода — бессодержательное удаление чуждой силы.	—	Особенность — действительное обладание особенной, собственной силой.

Или же:

Свобода, отпор чуждой силе	—	Особенность — обладание особенной, собственной силой.

Для доказательства того, насколько святой Санчо свою *собственную* «силу», которую он противопоставляет здесь свободе, извлекает из этой же самой свободы и фокуснически переносит в себя, — мы не станем отсылать его к материалистам или коммунистам, но укажем только на «Словарь Французской академии», где он найдёт, что слово liberte[**] чаще всего употребляется в смысле puissance[***]. Но если бы святой Санчо захотел всё же утверждать, что он борется не против *«liberte»,* а против *«свободы»,* то мы посоветуем ему заглянуть в Гегеля и справиться там насчёт отрицательной и положительной свободы. Ему, как немецкому мелкому буржуа, доставит наслаждение заключительное замечание этой главы.

Антитеза может быть выражена и таким образом:

Свобода, идеалистическое стремление к избавлению и борьба против инобытия.	—	Особенность, *действительное* избавление и наслаждение собственным бытием.

Отличив, таким образом, при помощи дешёвой *абстракции,* особенность от свободы, Санчо делает вид, будто только теперь он начинает выводить это различие, и восклицает:

«Какое различие между свободой и особенностью!» (стр. 207).

Мы увидим, что кроме общих антитез он не добился ничего и что наряду с этим определением особенности в его рассуждения всё время забавнейшим образом вплетается и особенность «в обыкновенном понимании»:

«Внутренне можно быть свободным, несмотря на состояние рабства, хотя опять-таки только от *многого,* но не от *всего;* от бича, от деспотических прихотей и т. д. своего господина раб не может быть *свободен».*

«Напротив, особенность, это — *всё* моё существо и бытие, это Я сам. Я свободен от того, от чего Я *избавлен;* Я — собственник того, что в Моей *власти* или над чем Я властен. *Своим собственным* являюсь Я в любое время

[*] — буквально: мёртвой голове, в переносном смысле: мёртвым остаткам. *Ред.*
[**] — свобода. *Ред.*
[***] — власть, сила. *Ред.*

и при всех обстоятельствах, если Я только *умею* обладать Собой и не расточаю свои силы для других. Я не могу по-настоящему *хотеть* быть свободным, ибо Я не могу... это осуществить; Я могу только желать этого и стремиться к этому, *ибо* это остаётся идеалом, призраком. Оковы действительности каждое мгновение глубоко врезаются в мою плоть. Но Я остаюсь *своим собственным.* Принадлежа в качестве крепостного какому-нибудь повелителю, Я *мыслю* только о Себе и о своей выгоде; правда, наносимые им удары попадают в Меня, Я не *свободен* от них, — *но Я терплю их только для своей пользы,* например, для того, чтобы обмануть его видимостью терпения и усыпить его подозрения, или же для того, чтобы не навлечь на Себя своим сопротивлением чего-нибудь худшего. Но так как Я всё время имею в виду Себя и Свою выгоду» (в то время как удары всё время имеют в своей власти его и его спину), «то Я хватаю за волосы первый удобный случай» (т. е. он «желает», он «стремится» к первому удобному случаю, который, однако, «остаётся идеалом, призраком»), «чтобы раздавить рабовладельца. И если Я *освобождаюсь* тогда от него и его бича, то это лишь следствие моего предшествующего эгоизма. Может быть, возразят, что Я и в состоянии рабства был свободным, именно «в себе» или «внутренне»; но «свободный в себе» не есть ещё «действительно свободный», и «внутренне» — не то же самое, что «внешне». Собственным же, наоборот, *своим собственным* Я был *целиком,* как внутренне, так и *внешне.* Под властью жестокого повелителя моё тело не «свободно» от мук пытки и ударов бича; но *под пыткой трещат Мои кости, от ударов содрогаются Мои мышцы, и Я испускаю стоны, ибо стонет Моё тело. Мои вздохи и содрогания доказывают, что Я принадлежу ещё Себе, что Я — свой собственный»* (стр. 207, 208).

Наш Санчо, снова разыгрывающий беллетриста для мелких буржуа и поселян, доказывает здесь, что, несмотря на многочисленные удары, полученные им ещё у Сервантеса, он всегда оставался обладателем своей особенности и что эти удары скорее принадлежали к его «особенности». «Своим собственным» он является «в любое время и при всяких обстоятельствах», *если* он *умеет* обладать собой. Таким образом, здесь особенность носит гипотетический характер и зависит от его рассудка, под которым он понимает рабскую казуистику. Этот рассудок становится затем также *мышлением,* когда он начинает «мыслить» о себе и своей «пользе», причём это мышление и эта мысленная «польза» составляют его мысленную «собственность». Дальше разъясняется, что он терпит удары «для собственной пользы», причём особенность опять-таки сводится к *представлению* «пользы», и он «терпит» дурное, чтобы не стать «собственником» «худшего». Впоследствии рассудок оказывается также «собственником» оговорки о «первом удобном случае», т. е. собственником простой reservatio mentalis* и, наконец, «раздавив» — в предвосхищении идеи — «рабовладельца», он оказывается «собственником» этого предвосхищения, между тем как рабовладелец попирает его ногами в действительности, в настоящем.

* — мысленной оговорки. *Ред.*

Если здесь он отождествляет себя со своим *сознанием,* которое стремится успокоить себя путём всякого рода мудрых сентенций, то под конец он отождествляет себя со своим *телом,* утверждая, что он вполне — как внешне, так и внутренне — остаётся «своим собственным», пока в нём сохранилась ещё хоть искра жизни, хотя бы даже бессознательной. Такие явления, как треск «костей», содрогание мышц и т. д., — явления, которые при переводе с языка *единственного* естествознания на язык патологии могут быть обнаружены с помощью гальванизма на его трупе, если тотчас же снять его с виселицы, на которой он только что на наших глазах повесился, и которые могут быть обнаружены даже на мёртвой лягушке, — эти явления служат ему здесь доказательством того, что он «целиком», «как внешне, так и внутренне», является ещё «своим собственным», что он властен над собой. Тот самый факт, в котором обнаруживается власть и особенность рабовладельца, — именно, что бьют Его, а не кого-нибудь другого, что именно *его* кости «трещат», *его* мышцы содрогаются, причём Он бессилен изменить это, — этот факт служит здесь нашему святому доказательством его собственной особенности и власти. Значит, когда он подвергается суринамскому spanso bocko[90], когда он не в состоянии двинуть ни рукой, ни ногой, ни вообще сделать какое бы то ни было движение, и вынужден терпеть всё, что бы с ним ни делали, — при таких обстоятельствах его власть и особенность заключаются не в том, что он может распоряжаться своими членами, а в том, что это *его* члены. Свою особенность он спас здесь снова тем, что рассматривал себя всякий раз как носителя другого определения, — то как простое сознание, то как бессознательное тело (смотри «Феноменологию»).

Святой Санчо «претерпевает» получаемую им порцию ударов, разумеется, с более достойным видом, чем действительные рабы. Сколько бы миссионеры, в интересах рабовладельцев, ни убеждали рабов, что они переносят удары «для своей же пользы», рабы не поддаются влиянию подобной болтовни. Они не руководствуются той холодной и трусливой рефлексией, которая утверждает, что в противном случае они «навлекут на себя худшее», они не воображают также, что «обманут своим терпением рабовладельца», — они, наоборот, издеваются над своими мучителями, смеются над их бессилием, над неспособностью рабовладельцев принудить их даже к смирению и подавляют всякие «стоны», всякую жалобу, пока им это ещё позволяет физическая боль. (Смотри *Шарль Конт,* «Трактат о законодательстве».) Таким образом, они ни «внутренне», ни «внешне» не являются своими «собственниками», а лишь «собственниками» своего

упорства, — иначе это можно выразить так: они не «свободны?) ни «внутренне», ни «внешне», но свободны в одном отношении, а именно — «внутренне» свободны от самоунижения, что они показывают также и «внешне». Поскольку «Штирнер» получает побои, он является собственником побоев и, значит, он свободен от того, чтобы не быть побитым; эта свобода, это избавление принадлежит к его особенности.

Если святой Санчо видит отличительный признак особенности в оговорке насчёт бегства при «первом удобном случае», а в своём, достигаемом таким путём, «освобождении» — «лишь следствие своего предшествующего эгоизма» (*своего,* т. е. согласного с собой эгоизма), то отсюда ясно, что он воображает, будто восставшие негры Гаити[91] и беглые негры всех колоний хотели освободить не *себя,* а «Человека». Раб, решившийся добиться освобождения, должен уже подняться над той мыслью, что рабство, это — его «особенность». Он должен быть *«свободным»* от этой *«особенности».* Впрочем, «особенность» какого-нибудь индивида может состоять и в том, что он *«унижает»* себя. Если «кто-то» будет утверждать противоположное, то это значит, что он подходит к этой особенности «с чуждым масштабом».

В заключение святой Санчо мстит за полученные удары следующим обращением к «собственнику» его «особенности» — к рабовладельцу:

«Моя *нога* не «свободна» от ударов господина, но это *моя* нога, и она *неотъемлема.* Пусть он оторвёт её от меня и присмотрится, овладел ли он моей ногой! У него в руках окажется только труп моей ноги, который настолько же не моя нога, насколько мёртвая собака уже не собака» (стр. 208).

Но пусть он — Санчо, воображающий, будто рабовладелец желает иметь его *живую* ногу, вероятно, для собственного пользования, — пусть он «присмотрится», что у него ещё осталось от «неотъемлемой» ноги. У него осталась лишь утрата его ноги, и он стал одноногим собственником своей оторванной ноги. Если ему приходится ежедневно восемь часов вертеть мельничное колесо, то с течением времени идиотом станет именно *он,* и идиотизм будет тогда *его* «особенностью». Пусть судья, приговоривший его к этому, «присмотрится», окажется ли ещё у него «в руках» ум Санчо. Но бедному Санчо от этого пользы будет мало.

«Первая собственность, первое великолепие завоёвано!»

Показав на этих, достойных аскета примерах — ценой немалых беллетристических издержек производства — различие между свободой и особенностью, наш святой совершенно неожиданно заявляет на стр. 209, что

«между особенностью и свободой зияет ещё *более глубокая* пропасть, чем простое словесное различие».

Эта «более глубокая пропасть» заключается в том, что данное выше определение свободы повторяется в «различных превращениях», «преломлениях» и в многочисленных «эпизодических вставках». Из определения «Свободы» как «Избавления» вытекают вопросы: от чего должны быть свободны люди и т. д. (стр. 209); споры по поводу этого «от чего» (там же) (в качестве немецкого мелкого буржуа, он и здесь видит в борьбе действительных интересов только препирательства из-за определения этого «от чего», причём, разумеется, ему кажется очень странным, что «гражданин» не хочет быть свободным «от гражданства», стр. 210). Затем в следующей форме повторяется положение, что устранить какое-либо ограничение значит установить повое ограничение: «Стремление к определённой свободе всегда включает в себя стремление к новому господству», стр. 210 (мы узнаём при этом, что буржуа в революции стремились не к своему собственному господству, а к «господству закона» — смотри выше о либерализме); а за этим следует вывод, что никто не хочет избавиться от того, что ему «вполне по душе, например от неотразимого очарования взора возлюбленной» (стр. 211). Далее оказывается, что свобода, это— «фантом» (стр. 211), «сновидение» (стр. 212); затем попутно мы узнаём, что и «голос природы» тоже вдруг становится «особенностью» (стр. 213), но зато «голос бога и совести» надо считать «делом дьявола», причём автор кичливо заявляет: «Существуют же такие безбожные люди» (которые считают это делом дьявола); «что Вы с ними поделаете?» (стр. 213, 214). Но не природа должна определять Меня, а Я должен определять Свою природу, — продолжает свою речь согласный с собой эгоист. И моя совесть, это — тоже «голос природы».

В связи с этим оказывается также, что животное «идёт по очень правильному пути» (стр. 214). Мы узнаём далее, что «свобода молчит о том, что должно произойти после Моего освобождения» (стр. 215). (Смотри «Песнь песней Соломона».) Показ упомянутой выше «более глубокой пропасти» заканчивается тем, что святой Санчо повторяет сцену с побоями и высказывается на этот раз несколько яснее об особенности:

«Даже несвободный, даже закованный в тысячи цепей, Я всё же существую, и притом — не только в будущем, не только в надежде, как это присуще свободе; даже в качестве презреннейшего из рабов Я существую — и настоящем» (стр. 215).

Таким образом, здесь он противопоставляет друг другу *себя* и *«Свободу»* как двух лиц, особенность же становится простым

наличием, простым настоящим, и притом «презреннейшим» настоящим. Особенность оказывается здесь, следовательно, простым констатированием личного тождества. Штирнер, который уже выше превратил себя в «тайное полицейское государство», обернулся здесь паспортным управлением. «Да не будет что-либо утрачено» из «мира человека»! (Смотри «Песнь песней Соломона».)

Согласно стр. 218, можно также «потерять» свою особенность в результате «преданности», «покорности», хотя, согласно предыдущему, особенность не может прекратиться, пока мы вообще *существуем,* хотя бы и в самом «презренном» или «покорном» виде. Но разве «презреннейший» раб не есть в то же время «покорнейший»? Согласно одному из вышеприведённых описаний особенности, «потерять» свою особенность можно только потеряв свою *жизнь.*

На стр. 218 особенность как одна сторона свободы, как сила снова противопоставляется свободе как избавлению; и среди средств, при помощи которых Санчо, по его уверению, обеспечивает свою особенность, приводятся «лицемерие», «обман» (средства, которые применяет Моя особенность, ибо она должна была «покориться» условиям внешнего мира) и т. д., «ибо средства, которые Я применяю, согласуются с тем, что Я собой представляю». Мы уже видели, что среди этих средств главную роль; играет *отсутствие* средств, как это между прочим видно также из сто тяжбы с луной (смотри выше «Логику»). Затем, для разнообразия, свобода рассматривается как *«самоосвобождение»:* «это значит, что Я могу обладать свободой лишь в той мере, в какой Я создаю её Себе своей особенностью»; причём обычное для всех, особенно для немецких, идеологов определение свободы как *самоопределения* фигурирует здесь в виде особенности. Это поясняется затем на примере «овец», которые не получат никакой «пользы» от того, «что им будет дана свобода слова» (стр. 220). Насколько тривиально здесь его понимание особенности как самоосвобождения, видно хотя бы из повторения им избитых фраз насчёт дарованной свободы, отпущения на волю, самоосвобождения и т. д. (стр. 220, 221). Противоположность между свободой как избавлением и особенностью как отрицанием этого избавления изображается также и поэтически:

«Свобода пробуждает Вашу злобу против всего, что Вам не присуще» (следовательно, она *злобная* особенность, или же, по мнению святого Санчо, желчные натуры вроде Гизо не имеют своей «особенности»? И разве, злобствуя против других, Я не наслаждаюсь Собой?); «эгоизм призывает Вас *радоваться* Себе самому, наслаждаться Самим собой» (значит, эгоизм — исполненная радости свобода; впрочем, мы уже познакомились с радостью и самонаслаждением согласного с собой эгоиста). «Свобода есть страстное

томление и остаётся таковым» (точно страстное томление не есть тоже особенность, не есть самонаслаждение индивидов особого рода, а именно христианско-германских, — и неужели «будет утрачено» это томление?). «Особенность, это — действительность, которая *сама собой* устраняет всю ту несвободу, какая стоит преградой на Вашем собственном пути» (значит, пока несвобода не устранена, моя особенность остаётся особенностью, *окружённой преградами.* Для немецкого мелкого буржуа опять-таки характерно, что перед ним все ограничения и препятствия устраняются «сами собой», так как сам он для этого и пальцем не пошевельнёт, а те ограничения, которые не устраняются «сами собой», он по привычке будет превращать в свою особенность. Заметим мимоходом, что здесь особенность выступает как действующее *лицо,* хотя впоследствии она принижается до степени простого *описания* её собственника) (стр. 215).

Та же самая антитеза появляется снова в следующей форме:

«В качестве *особенных, Вы в действительности избавлены от всего,* а то, что остаётся у Вас, то Вы взяли сами, это — Ваш выбор и Ваша воля. Особенный, это — *прирождённый свободный,* свободный же — ещё только ищущий свободы».

Однако на стр. 252 святой Санчо «допускает», «что каждый *рождается* в качестве *человека,* и, следовательно, в этом отношении все новорождённые равны между собой».

То, от чего Вы в качестве особенных не «избавились», это— «Ваш выбор и Ваша добрая воля», как, например, побои в рассмотренном выше примере с рабом. — Нелепая парафраза! Итак, особенность сводится здесь к фантастическому предположению, что святой Санчо добровольно принял и оставил при себе всё то, от чего он не «избавился», — например, голод, если у него нет денег. Не говоря уже о множестве вещей, например о диалекте, золотушности, геморрое, нищете, одноногости, вынужденном философствовании, которые навязаны ему разделением труда, и т. д. и т. д., не говоря о том, что от него нисколько не зависит, «приемлет» ли он эти вещи или нет, он вынужден, — даже если мы на мгновение примем его предпосылки, — выбирать всё же всегда только между определёнными вещами, входящими в круг его жизни и отнюдь не созданными его особенностью. Например, в качестве ирландского крестьянина он может только выбирать, есть ли ему картофель или умереть с голоду, да и в этом выборе он не всегда свободен. Следует отметить в приведённой фразе также миленькое приложение, при помощи которого, как в юриспруденции, «принятие» отождествляется без всяких околичностей с «выбором» и «доброй волей». Впрочем, невозможно сказать ни в этой связи, ни вне её, что понимает святой Санчо под «прирождённым свободным».

И разве внушённое ему чувство не является его — воспринятым им — чувством? И не узнаём ли мы на стр. 84, 85, что

«внушённые» чувства вовсе не являются «собственными» чувствами? Впрочем, здесь обнаруживается, как мы видели уже у Клопштока (приведённого здесь в качестве примера), что «особенное» поведение отнюдь не совпадает с индивидуальным поведением, хотя, повидимому, Клопштоку христианство «было вполне по душе» и нисколько «не стояло преградой на его пути».

«Собственнику *нечего освобождаться,* потому что он заранее отвергает всё, кроме себя... Ещё находясь в плену детского почитания, он *работает* уже над тем, чтобы *«освободиться»* от этого плена».

Так как носителю особенности *нечего* освобождаться, то он уже ребёнком работает над тем, чтобы освободиться, и всё это потому, что он, как мы видели, *«прирожденный свободный».* «Находясь в плену детского почитания», он рефлектирует уже свободно, т. е. особенно, над этой своей собственной пленённостью. Но это не должно нас удивлять: мы видели уже в начале «Ветхого завета», каким вундеркиндом был этот согласный с собой эгоист.

«Особенность делает своё дело в маленьком эгоисте и создаст ему желанную свободу».

Не «Штирнер» живёт, а живёт, «работает» и «создаёт» *в* нём «особенность». Мы узнаём здесь, что не особенность является *описанием* собственника, а собственник представляет собой лишь *парафразу* особенности.

«Избавление», как мы видели, явилось на своей высшей ступени избавлением от своего собственного Я, самоотречением. Мы видели также, что «избавлению» была противопоставлена «особенность» как утверждение себя самого, как своекорыстие. Но мы видели точно так же, что и само это своекорыстно было опять-таки самоотречением.

Некоторое время мы болезненно ощущали отсутствие «Святого». Но вдруг мы снова находим его стыдливо притаившимся в конце главы об особенности на стр. 224, где оно узаконяется при помощи следующего нового превращения:

«К вещи, которой Я своекорыстно занимаюсь» (или совершенно не занимаюсь), «Я отношусь *иначе,* чем к той, которой Я бескорыстно служу» (или же: которой Я занимаюсь).

Но святой Макс не довольствуется этой замечательной тавтологией, которую он «принял» по «выбору и доброй воле»; тут вдруг снова появляется на сцене давно забытый «некто», на сей

раз в образе ночного сторожа, констатирующего тождество Святого, и заявляет, что он

«мог бы установить следующий признак: против первой вещи Я могу *согрешить* или совершить *грех»* (достопримечательная тавтология!), «другую же — только *потерять по легкомыслию,* оттолкнуть от Себя, лишиться её, т. е. совершить глупость») (он, стало быть, может потерять себя по легкомыслию, может лишиться себя, — лишиться жизни). «Обе эти точки зрения применимы к *свободе торговли,* ибо» отчасти она признаётся за Святое, а отчасти — нет, или, как это выражает сам Санчо более обстоятельно, «ибо отчасти она рассматривается как свобода, которая может быть предоставлена или отнята в *зависимости от обстоятельств;* отчасти же — как такая свобода, которую следует *свято* почитать *при всех обстоятельствах»* (стр. 224, 225).

Санчо здесь снова обнаруживает «своё особенное» «проникновение» в вопрос о свободе торговли и о покровительственных пошлинах. Тем самым на него возлагается «призвание» — указать хоть один единственный случай, когда свобода торговли почиталась «святой» 1) *потому,* что она *«свобода»,* — почиталась к тому же 2) *«при всех обстоятельствах».* Святое может пригодиться для любой цели.

После того как особенность, посредством логических антитез и феноменологического «обладания-также-и-иной-определённостью», была, как мы видели, *сконструирована* из заранее обработанной для этого «свободы», — причём святой Санчо всё, что пришлось ему по душе (например, побои), «отнёс» за счёт особенности, а то, что оказалось не по душе ему, он «отнёс» за счёт свободы, — после этого мы в заключение узнаём, что всё это ещё не была истинная особенность,

«Особенность, — читаем мы на стр. 225, — это вовсе не *идея,* вроде свободы и т. д., это только описание — *собственника».*

Мы увидим, что это «описание собственника» заключается в том, чтобы подвергнуть отрицанию свободу в трёх приписанных ей святым Санчо преломлениях — либерализма, коммунизма и гуманизма, взять её в её *истине* и назвать потом «этот процесс мысли — крайне простой, согласно вышеизложенной логике, — описанием действительного Я.

Вся глава об особенности сводится к банальнейшим самоприкрашиваниям, при помощи которых немецкий мелкий буржуа утешает себя насчёт своего собственного бессилия. Подобно Санчо, он думает, что в борьбе буржуазных интересов против остатков феодализма и против абсолютной монархии в других странах всё сводится только к принципам, к вопросу о том, *от*

чего должен освободиться «Человек». (Смотри также выше о политическом либерализме.) Поэтому в свободе торговли он видит только свободу и, подобно Санчо, с необычайной важностью разглагольствует о том, должен ли «Человек» пользоваться «при всех обстоятельствах» свободой торговли или нет. А если его освободительные стремления терпят, что неизбежно при таких обстоятельствах, полный крах, то он, опять-таки подобно Санчо, утешает себя тем, что «Человек» или же он сам но может ведь «стать свободным от всего», что свобода — весьма неопределённое понятие, так что даже Меттерних и Карл X могли апеллировать к «истинной свободе» (стр. 210 «Книги»; при этом необходимо только заметить, что именно реакционеры, в особенности историческая школа и романтики[92], — опять-таки подобно Санчо, — усматривают истинную свободу в особенностях, например в особенностях тирольских крестьян и вообще в своеобразном развитии индивидов, а затем и местностей, провинций, сословий). — Мелкий буржуа утешает себя также тем, что если он в качестве немца и не свободен, то зато он вознаграждён за все страдания своей бесспорной особенностью. Он — опять-таки как Санчо — не видит в свободе силу, которую он себе завоёвывает, и поэтому объявляет своё бессилие силой.

Но то, что обыкновенный немецкий мелкий буржуа, утешая себя, говорит наедине с самим собой, в глубине души, — то берлинец провозглашает как необычайно тонкий ход мысли. Он гордится своей убогой особенностью и своим особенным убожеством.

5. Собственник

О том, как «Собственник» распадается на три «преломления»: на «Мою силу», «Моё общение» и «Моё самонаслаждение», — смотри главу об экономии Нового завета. Мы прямо перейдём к первому из этих преломлений.

А. Моя сила

Глава о силе имеет, в свою очередь, трихотомическую структуру, поскольку в ней идёт речь: 1) о праве, 2) о законе и 3) о преступлении. Для того чтобы скрыть эту трихотомию, Санчо непомерно часто прибегает к «эпизоду». Мы приведём всё содержание этой главы в виде таблицы, с необходимыми эпизодическими вставками.

I. Право

А. Канонизация вообще:

Другой пример Святого есть право.

Право не есть Я
= не Моё право
= чужое право
= существующее право.
Всё существующее право = Чужое право
= право, исходящее от чужих Святое (не от Меня)
= данное Чужими право
= (право, которое Мне кто-то предоставляет, которым мне дают пользоваться) (стр. 244, 245).

} Святое

Примечание № 1. Читатель удивится, почему правая часть уравнения № 4 внезапно появляется в уравнении № 5 в виде левой части уравнения, правой частью которого является правая часть уравнения *№* 3, — так что на место «права» появляется вдруг, в левой части, «всё существующее право». Это сделано с целью создать иллюзию, будто святой Санчо говорит о *действительном,* существующем праве, что, однако, ему и в голову не приходит. Он говорит о праве лишь постольку, поскольку оно представляется в качестве священного «предиката».

Примечание № 2. После того как право определено в качестве «чужого права», ему можно придать любые наименования, например «султанское право», «народное право» и т. д., смотря по тому, как святой Санчо хочет определить то Чужое, от которого он получает данное право. Это позволяет Санчо в дальнейшем сказать, что «чужое право даётся природой, богом, народным избранием и т. д.» (стр. 250), следовательно — «не Мной». Наивен лишь тот способ, с помощью которого наш святой, пользуясь синонимикой, пытается придать приведённым выше незамысловатым уравнениям видимость какого-то развития.

«Если какой-нибудь глупец признаёт Меня правым» (а что, если этот глупец, признающий его правым, он сам?), «то Я начинаю относиться недоверчиво к Моему праву» (в интересах «Штирнера» было бы желательно, чтобы так оно и было). «Но даже если мудрец признаёт Меня правым, то это не значит ещё, что Я прав. Прав ли Я или нет, это совершенно не зависит от признания Моего права со стороны глупца или мудреца. Тем не менее Мы до сих пор стремились к *этому праву.* Мы ищем *право* и с этой целью обращаемся к *суду...* Но чего же Я ищу у этого суда? Я ищу султанского права, не Моего права, Я ищу чужого права... перед судом верховной цензуры Я ищу, следовательно, права цензуры» (стр. 244, 245).

В этом искусно сформулированном положении приходится удивляться ловкому применению синонимики. Признание кого-либо правым в смысле обычного словоупотребления отождествляется с признанием права в юридическом смысле. Ещё изумительнее великая, способная сдвинуть горы с места вера в то, будто «к суду обращаются» ради удовольствия отстоять своё право, — вера, объясняющая суды из сутяжничества*.

Наконец, примечательна также та хитрость, с какой тут Санчо — как выше в случае уравнения № 5 — *заранее* вносит контрабандным путём конкретные наименования, в данном случае «султанское право», чтобы тем решительней привлекать *потом* свою всеобщую категорию «чужого права».

Чужое право	=	Не Моё право.
Иметь ставшее Моим чужое право	=	Не быть правым
	=	*Не иметь никакого права*
	=	быть *бесправным* (стр. 247).
Моё право	=	Не Твоё право
	=	Твоя неправота.
Твоё право	=	Моя неправота.

Примечание: «Вы желаете быть правыми против других» (следовало, собственно, сказать: быть по-своему правыми). «Этого Вы не сможете достигнуть, по отношению к ним Вы останетесь всегда «неправыми», *ибо* они не были бы Вашими противниками, если бы они тоже не были «по-своему» правы. Они всегда будут Вас «считать неправыми»... Если Вы остаётесь на почве права, то Вы остаётесь при — сутяжничестве» (стр. 248, 253).

«Рассмотрим, однако, этот вопрос ещё с иной стороны». Достаточно обнаружив свои познания в области права, святой Санчо может теперь ограничиться тем, чтобы определить ещё раз право как Святое и повторить по этому поводу некоторые из

* Далее в рукописи перечёркнуто; «Каково вообще представление нашего святого простака о суде, видно уже из того, что в качестве примера он приводит суд верховной цензуры, который может сойти за суд разве только в глазах пруссака, — суд, который ограничивается лишь административными мероприятиями и в компетенцию которого не входит ни наложение наказаний, ни разбор гражданских процессов. Что индивиды имеют своей основой два совершенно различных состояния производства — при тех обстоятельствах, когда суд и исполнительная власть отделены друг от друга, и при тех, когда, наоборот, имеет место их патриархальное совпадение, — до этого дела нет святому, который всегда занят-де *действительными* индивидами.

Приведённые выше уравнения превращаются здесь в «призвание», «назначение», «задачу», в моральные заповеди, которые святой Макс громовым голосом внушает смущённой совести своего верного слуги Шелиги. К последнему святой Макс обращается тут в третьем лице, со словом «Он», совсем как прусский унтер-офицер (его собственный «жандарм» говорит его устами). Пусть Он попробует защитить от всяких нарушений своё право на еду — и т. д. *Право* пролетариев на еду никогда не «нарушалось», и всё же выходит «само собой», что они весьма часто не могут «использовать» это право». *Ред.*

прилагавшихся уже ранее к Святому эпитетов, добавляя на сой раз слово — «право».

«Разве право не *есть религиозное понятие,* т. е. нечто *Святое?»* (стр. 247).

«Кто может спрашивать о «праве», если он но стоит на *религиозной точке зрения?»* (там же).

«Право *«в себе и для себя».* Значит, без отношения ко Мне? *«Абсолютное* право»! Значит, оторванное от Меня. — *«Сущее в себе и для себя!» — Абсолютное! Вечное* право, как вечная истина» — *Святое* (стр. 270).

«Вы отступаете в испуге перед другими, потому что Вам кажется, что рядом с ними Вы видите *призрак права!»* (стр. 253).

«Вы бродите вокруг, чтобы склонить на свою сторону это *привидение»* (там же).

«Право — это *причуда,* внушённая *привидением»* (синтез двух вышеприведённых положений) (стр. 276).

«Право — это ... *навязчивая идея»* (стр. 270).

«Право — это *дух...»* (стр. 244).

«Ибо право может быть даровано только *духом»* (стр. 275).

Теперь святой Санчо разъясняет ещё раз то, что он уже разъяснял в Ветхом завете, а именно — что такое «навязчивая идея», с той только разницей, что здесь повсюду мелькает «право» в качестве «другого примера» «навязчивой идеи».

«Право есть первоначально Моя мысль, или она» (!) «имеет своё начало во Мне. Но если она вырвалась у Меня» (vulgo*: улизнула от меня), ссели «Слово» проявилось вовне, то оно стало *плотью»* (и святой Санчо может досыта наесться ею), «стало *навязчивой идеей», —* в силу чего вся штирнеровская книга состоит из «навязчивых идей», которые «вырвались» у него, но были нами пойманы и заключены в прославленное «заведение для исправления нравов». *«Теперь* Я уж не могу избавиться от мысли» (после того как мысль избавилась *от него!);* «как Я ни верчусь, она стоит передо Мной». (Косичка висит у него сзади[93].) *«Таким образом,* люди не сумели справиться с мыслью о «праве», которую они сами же создали. Их творение ушло из-под их власти. *Это — абсолютное право, абсольвированное»* (о, синонимика!) «и обособленное от Меня. Почитая его как Абсолютное, мы не можем поглотить его обратно, и оно лишает Нас творческой силы; творение переросло творца, оно существует в себе и для себя. Не дадим больше праву возможности разгуливать на свободе...» (мы тут же применим этот совет к самому этому предложению и посадим его на цепь до ближайшей надобности) (стр. 270).

Освятив, таким образом, право путем всевозможных испытаний водой и огнём и канонизировав его, святой Санчо тем самым уничтожил право.

«Вместе с абсолютным правом *погибает само право,* уничтожается одновременно и *господство понятия права»* (иерархия). *«Ибо* не нужно забывать, что над Нами искони властвовали понятия, идеи, принципы и что среди этих *властителей* понятие права *или* понятие справедливости играло одну из важнейших ролей» (стр. 276).

* — попросту, в просторечии. *Ред.*

Для нас не является неожиданностью, что правовые отношения выступают здесь опять-таки в качестве господства *понятия* права и что Штирнер убивает право уже одним тем, что объявляет его понятием, а значит и Святым; об этом смотри «Иерархию». Право возникает у Штирнера не из материальных отношений людей и вытекающей отсюда борьбы их друг с другом, а из их борьбы со своим представлением, которое они должны «выбить из головы». Смотри «Логику».

К этой последней форме канонизации права относятся ещё следующие три примечания.

Примечание 1.

«Пока это *чужое* право совпадает с *Моим,* Я, конечно, найду в нём *также* и последнее» (стр. 245).

Пусть пока святой Санчо поразмыслит над этим положением.

Примечание 2.

«Стоит только вкрасться *эгоистическому интересу,* и общество погибло... как это доказывает, например, римское государство с его развитым *частным правом»* (стр. 278).

Согласно этому, римское общество уже с самого начала должно было быть *погибшим* римским обществом, так как эгоистический интерес проявляется в «десяти таблицах»[94] ещё более резко, чем в «развитом частном праве» времён императоров. В этой злополучной реминисценции из Гегеля частное *право* рассматривается, следовательно, как симптом *эгоизма,* а не как симптом *Святого.* Следовало бы и здесь святому Санчо поразмыслить над тем, насколько частное *право* связано с частной *собственностью* и в какой мере частное право обусловливает множество других правовых отношений (ср. «Частная собственность, государство и право»), о которых святой Макс может сказать только то, что они — воплощения Святого.

Примечание 3.

«Если право *и* вытекает из *понятия,* то *все же* оно начинает *существовать* только потому, что оно *полезно* для потребностей».

Так говорит Гегель («Философия права», § 209, добавление), от которого и перенял наш святой иерархию понятий в современном мире. Гегель объясняет, следовательно, *существование* права из эмпирических *потребностей* индивидов, спасая *понятие* только путём голословного утверждения. Мы видим, насколько бесконечно более материалистически поступает Гегель, чем наше «Я во плоти» — святой Санчо.

В. Присвоение путём простой антитезы:

a. Право человека	—	Моё право.
b. Человеческое право	—	Эгоистическое право.
c. Чужое право = быть управомоченным чужими	—	Моё право = быть управомоченным Собой.
d. Право есть то, что человеку угодно считать правильным	—	Право есть то, что Мне угодно считать правильным.

«Это — эгоистическое право, т. е. это Мне угодно считать правильным, поэтому оно и есть право» (passim*; последнее предложение находится на стр. 251).

Примечание 1.

«Я считаю Себя вправе убивать, если Я не запрещаю этого Себе самому, если Я сам не боюсь убийства как нарушения права» (стр. 249).

Собственно следовало бы сказать: Я *убиваю,* если Я сам не запрещаю этого Себе, если Я не *боюсь* убийства. Всё это предложение есть не что иное, как широковещательное развитие второго уравнения из антитезы «b», в котором слова «быть правомочным» потеряли смысл.

Примечание 2.

«Я решаю, правильно ли то, что существует *во Мне; вне Меня* не существует никакого права» (стр. 249). — «Являемся ли мы тем, что есть *в нас?* Нет, как мы не являемся и тем, что вне нас... Именно потому, что Мы — не дух, который живёт *в нас,* именно поэтому мы должны были перенести его *вовне...* мыслить его существующим *вне нас... в потустороннем мире»* (стр. 43).

Значит, согласно собственному своему тезису на стр. 43, святой Санчо должен снова перенести «существующее в нём» право «вовне», а именно — «в потусторонний мир». Но если он когда-нибудь захочет присваивать себе вещи таким способом, то он сможет перенести «в себя» мораль, религию, всё «Святое» целиком и решать, является ли оно «в нём» Моральным, Религиозным, Святым; «вне него не существует» морали, религии, святости, — говорит он, чтобы затем на стр. 43 опять перенести их вовне, в потусторонний мир. Этим обеспечивается «восстановление всех вещей» по христианскому прообразу.

Примечание 3.

«Вне Меня нет права: что я считаю правом, то — правильно. Возможно, что оно от этого ещё не становится правильным для других» (стр. 249).

Собственно следовало бы сказать: что представляется Мне правильным, то правильно для Меня, но вовсе не для других.

* — и разных местах. *Ред.*

Теперь мы уже имели достаточно примеров того, какие синонимистические «блошиные прыжки» проделывает святой Санчо со словом «право». «Право» и «правильно», юридическое «право», «правое» в моральном смысле, то, что он считает для себя «правильным» и т. д., — всё это употребляется вперемешку, смотря по надобности. Пусть святой Макс попробует перевести свои положения о праве на какой-либо другой язык, и бессмыслица их станет вполне очевидной. Так как в «Логике» мы подвергли эту синонимику подробному рассмотрению, то теперь мы можем ограничиться ссылкой на то, что было уже сказано там.

Приведённое выше предложение преподносится нам ещё в следующих трёх «превращениях»:

A. «Имею ли Я право или нет — решить это не может другой судья, кроме Меня самого. Другие могут судить и обсуждать лишь то, согласны ли они с Моим правом и существует ли оно и для них в качестве права» (стр. 246).

B. «Общество, конечно, хочет, чтобы *каждый* добился своего права, но только права, санкционированного обществом, общественного права, а не действительно *своего* права» (собственно, следовало бы сказать: «добился *своего»* — слово «право» здесь ровно ничего не выражает. А затем он продолжает бахвалиться:) «Я же даю или беру Себе право из полноты собственных сил... Собственник и творец Своего права» («творец» лишь постольку, поскольку он объявляет право своей мыслью и уверяет затем, что воспринял эту мысль обратно в себя), «Я не признаю никакого другого источника права, кроме Себя, — ни бога, ни государства, ни природы, ни человека, ни божественного, ни человеческого права» (стр. 269).

C. «Так как *человеческое* право есть всегда нечто данное, то в действительности оно сводится всегда к праву, которое люди *дают* друг другу, — т. е. *уступают»* (стр. 251). «Наоборот, эгоистическое право, это — то право, которое Я *Себе даю* или *беру».*

Однако, «скажем в заключение, напрашивается вывод», что эгоистическое право в тысячелетнем царстве Санчо, составляющее предмет взаимного *«соглашения»,* не очень-то отличается от того, которое люди *«дают»* друг другу — или *«уступают».*

Примечание 4.

«В заключение Я должен ещё устранить тот половинчатый способ выражения, которым Я *хотел* пользоваться лишь до тех пор, пока копался по внутренностях нрава и сохранял хотя бы это *слово.* Но в действительности вместе с понятием теряет свой смысл и слово. То, что Я назвал *Моим* правом, то уже вовсе не есть право» (стр. 275).

Всякий тотчас же поймёт, почему святой Санчо сохранил в вышеприведённых антитезах *«слово»* право. Так как он совсем не говорит о *содержании* права, а ещё менее критикует это содержание, — то он, лишь сохранив *слово* «право», может придать себе вид, будто говорит о праве. Если опустить в *антитезе слово*

право, то в ней только и останутся «Я», «Мой» и прочие грамматические формы местоимения первого лица. Содержание здесь всегда привносилось лишь при помощи примеров, которые, однако, как мы видели, неизменно оказывались тавтологиями, вроде: если Я убиваю, то я убиваю и т. д., а слова «право», «правомочный» и т. д. употреблялись лишь для того, чтобы прикрыть простую тавтологию и привести её в какую-нибудь связь с антитезами. *Синонимика* также была призвана создать видимость того, будто здесь речь идёт о каком-то содержании. Впрочем, совершенно ясно, какой неисчерпаемый кладезь *бахвальства* представляет эта бессодержательная болтовня о праве.

Таким образом, всё «копание во внутренностях права» заключалось в том, что святой Санчо «применил половинчатый способ выражения» и «сохранил хотя бы это *слово»,* так как не знал, что сказать по *существу дела.* Если признать за разобранной антитезой хоть какой-нибудь смысл, а именно то, что «Штирнер» просто хотел проявить в ней своё отвращение к праву, то придётся сказать, что не он «копался во внутренностях права», а что, наоборот, право «копалось» в *его* внутренностях, а он лишь запротоколировал то обстоятельство, что право ему не по душе. Пусть Jacques le bonhomme «целиком сохранит за собой это право»!

Чтобы внести в эту пустоту какое-нибудь содержание, святой Санчо должен был прибегнуть ещё к одному логическому манёвру. Состоит этот его манёвр в том, что он так «виртуозно» переплетает канонизацию с простой антитезой и вдобавок так маскирует её многочисленными эпизодами, что немецкая публика и немецкие философы, конечно, оказались не в состоянии разглядеть это.

C. Присвоение путём сложной антитезы

«Штирнер» должен теперь ввести эмпирическое определение права, определение, которое он может отнести к отдельному индивиду, т. е. он вынужден признать в праве ещё нечто иное, помимо святости. Он мог бы и не прибегать здесь ко всем своим тяжеловесным махинациям, так как, начиная с Макиавелли, Гоббса, Спинозы, Бодена и других мыслителей нового времени. не говоря уже о более ранних, сила изображалась как основа права; тем самым теоретическое рассмотрение политики освобождено от морали, и по сути дела был выдвинут лишь постулат самостоятельной трактовки политики. Впоследствии, в XVIII веке во Франции и и XIX веке в Англии, всё право было

сведено к частному праву (о чём святой Макс и не упоминает), а последнее — к вполне определённому виду силы, к силе частных собственников, и при этом дело отнюдь не ограничилось одними только фразами.

Итак, святой Санчо выводит определение *силы* из *права* и поясняет его следующим образом:

«Для Нас стало обычным делом классифицировать государства в зависимости от того, как разделена «верховная *власть»...* Значит — верховное насилие! Насилие над кем? Над отдельным индивидом... Государство применяет насилие... поведение государства, это — *насильственная деятельность,* и своё насилие оно называет *правом...* Общественное целое... обладает властью, которая называется правомерной, т. е. которая есть право» (стр. 259, 260).

Через «Наше» «обычное дело» наш святой добирается до своей вожделенной власти и может теперь «подумать о своём обычном деле».

Право, сила человека — Сила, Моё право.

Промежуточные уравнения:

Быть правомочным = Быть полномочным.

Управомочить себя = Уполномочить себя.

Антитеза:

Быть уполномоченным человеком.} — { Быть уполномоченным Мною.

Первая антитеза:

Право, сила человека — Сила, Моё право,

превращается теперь в

Право человека — { Сила Моего «Я», Моя сила,

так как в тезисе право и сила тождественны, а в антитезе должен быть «устранён» «половинчатый способ выражения», ибо право, как мы видели, «потеряло всякий смысл».

Примечание 1. Образцы напыщенной и претенциозной парафразы вышеприведённых антитез и уравнений:

«Чем Ты властен быть, на то ты и имеешь право». «Я вывожу всякое право и всякое правомочие из *Себя,* Я *вправе* делать всё то, на что простирается Моя *сила».* — «Я но требую никакого права, поэтому Мне и не приходится также признавать какое бы то ни было право. То, что Я могу добыть Себе силой, то Я и добываю Себе, а чего Я не могу добыть Себе силой, на то Я не имею также и права и т. д. — Для Меня совершенно безразлично, вправе ли Я или нет; если только Я обладаю *силой,* то Я уже и уполномочен самим собой и не нуждаюсь ни в каком другом полномочии или правомочии» (стр. 248, 275).

Примечание 2. Образцы того, как святой Санчо обнаруживает в силе реальную основу права:

«Так, «коммунисты» говорят» (откуда, однако, «Штирнер» знает, что говорят коммунисты? Ведь кроме доклада Блюнчли, «Народной философии» Беккера и нескольких других вещей ему о коммунистах ничего и на глаза не попадалось): «Равный труд даёт людям право на равное наслаждение... Нет, равный труд не даёт Тебе этого права, только равное наслаждение управомочивает Тебя на равное наслаждение... Наслаждайся, и Ты окажешься вправе наслаждаться... Если Вы добились наслаждения, то оно — Ваше право; если же Вы будете только томиться по нём, не овладевая им, то оно понрежнему останется «благоприобретённым правом» тех, кто обладает привилегией наслаждения. Оно — их право, подобно тому как оно стало бы Вашим нравом, если бы Вы овладели им» (стр. 250).

То, что вкладывается здесь в уста коммунистам, сравните со сказанным выше о «коммунизме». Святой Санчо снова представляет здесь пролетариев как «замкнутое общество», которому достаточно только принять решение о «захвате», чтобы на следующий же день полностью покончить со всем существовавшим до сих пор мировым порядком. Но в действительности пролетарии приходят к этому единству лишь путём долгого развития, в котором известную роль играет и апелляция к своему праву. Впрочем, эта апелляция к своему праву есть только средство для того, чтобы они оформились как «Они», как революционная, сплочённая масса. — Что же касается самого вышеприведённого положения, то оно является, от начала до конца, блестящим образцом тавтологии; в этом легко убедиться, если опустить — без всякого ущерба для содержания — как силу, так и право. Во-вторых, и сам святой Санчо проводит различие между личным и вещественным достоянием, а тем самым он проводит, следовательно, и различие между наслаждением и силой, доставляющей возможность наслаждения. Я могу обладать большой *личной* силой (способностью) наслаждаться, не обладая, однако, соответствующей *вещественной* силой (деньгами и т. д.). И, таким образом, моё реальное «наслаждение» всё ещё продолжает оставаться гипотетическим.

«Если королевское дитя ставит себя выше других детей, — продолжает наш школьный наставник, пользуясь подходящими для детской хрестоматии примерами, — это есть уже его деяние, обеспечивающее его превосходство, и если другие дети признают и одобряют это деяние, то это — *их* деяние, делающее их достойными положения подданных» (стр. 250).

В этом примере общественное отношение, в котором королевское дитя находится к другим детям, рассматривается как сила королевского ребёнка — и притом как его *личная* сила — и как бессилие других детей. Если рассматривать как *«деяние»* других детей то, что они позволяют командовать над собой

королевскому ребёнку, то это в лучшем случае доказывает только то, что они эгоисты. «Особенность делает своё дело в маленьких эгоистах» и побуждает их эксплуатировать королевское дитя, извлекать из него выгоду.

«Говорят» (т. е. Гегель говорит), «что наказание составляет право преступника. Но и безнаказанность также составляет его право. Удаётся ему задуманное дело — он прав, а не удаётся — тоже прав. Когда кто-нибудь с безумной отвагой пускается на опасные дела и погибает при этом, мы говорим: поделом ему, он этого и хотел. Когда же он побеждает опасности, т. е. когда побеждает его *сила,* он также оказывается *правым.* Если ребёнок, играя ножом, порежется, то поделом ему; если же он не порежется, — то и это хорошо. Поэтому поделом преступнику, если он страдает из-за своего рискованного поступка: зачем он шёл на риск, зная, какие могут быть последствия?» (стр. 255).

В заключительных словах этого положения, в обращённом к преступнику вопросе, почему он шёл на риск, сосредоточена в скрытом виде бессмыслица всей фразы, поистине достойная школьного наставника. Поделом ли преступнику, который, пробираясь в какой-нибудь дом, упал и сломал себе ногу, или ребёнку, который порезался, — при рассмотрении всех этих важных вопросов, которыми способен заниматься только такой человек, как святой Санчо, достигаемый результат сводится к следующему: *случай* объявляется Моей силой. Таким образом, «Моей силой» было в первом примере Моё поведение, во втором — независимые от меня общественные отношения, в третьем — случай. Впрочем, в главе об особенности мы уже встречались с подобного рода противоречивыми определениями.

К вышеприведённым примерам из хрестоматии для детей Санчо присоединяет ещё следующую забавную прибаутку:

«*Ведь в противном случае* право оказалось бы чем-то произвольным. Тигр, набрасывающийся на Меня, прав, и Я, убивающий его, тоже прав. Я охраняю от него не Своё право, а Себя» (стр. 250).

В первой части этого предложения святой Санчо становится в правовое отношение к тигру, а во второй части он догадывается, что здесь в сущности нет никакого правового отношения. *Поэтому-то* «право оказывается чем-то произвольным». Право «Человека» растворяется в праве «Тигра».

Этим заканчивается критика права. После того как мы уже давно узнали от сотни более ранних писателей, что право возникло из насилия, теперь мы узнаём от святого Санчо, что «право» есть «насилие Человека», чем он благополучно устранил все вопросы о связи права с *действительными* людьми и их отношениями и смастерил свою антитезу. Он ограничивается тем, что упраздняет право в том виде, в каком он его полагает,

а именно — в качестве Святого, т. е. упраздняет Святое, а право оставляет нетронутым.

Эта критика права украшена множеством эпизодов — болтовнёй о всякого рода вещах, по поводу которых «обыкновенно» толкуют у Штехели[95] от двух до четырёх после обеда.

Эпизод 1. — «Право человека» и *«благоприобретённое право».*

«Когда революция провозгласила «равенство» «правом», — она нашла убежище в *религиозной* области, в области *Святого, Идеала. Поэтому-то* и идёт с тех пор борьба из-за святых, неотчуждаемых прав человека. Вечному праву человека вполне естественно и равноправно противопоставляется «благоприобретённое право существующего», право против права, причём, конечно, каждая из обеих сторон клеймит другую как бесправие. Таков спор о праве со времени революции» (стр. 248).

Сперва Санчо повторяет своё положение, что права человека представляют собой «Святое» и что *поэтому-то* и идёт с тех пор борьба за права человека. Этим святой Санчо доказывает только, что материальный базис этой борьбы остался для него святым, т. е. чуждым.

Так как и «право человека» и «благоприобретённое право» — оба являются «правами», то они «одинаково правомерны», и. к тому же на этот раз «правомерны» в *историческом* смысле слова. Так как оба они являются «правами» в *юридическом* смысле, то они «одинаково правомерны» в *историческом* смысле. Подобным способом можно в кратчайший срок разделаться с чем угодно, не имея ни малейшего представления о сути дела. Так, например, можно по поводу борьбы вокруг хлебных законов в Англии сказать: против прибыли (выгоды) фабрикантов «вполне естественно и равноправно» «выдвигается» рента, которая также является прибылью (выгодой). Выгода— против выгоды, «причём, конечно, каждая из обеих сторон клеймит другую. Такова борьба» вокруг хлебных законов в Англии с 1815 года. — Впрочем, Штирнер мог бы с самого начала сказать: существующее право есть право Человека, человеческое право. «Обыкновенно» его называют в некоторых кругах также «благоприобретённым правом». Где же тогда разница между «правом человека» и «благоприобретённым правом»?

Мы уже знаем, что чужое, святое право есть то, что мне даётся чужими. Но так как права человека называются также естественными, прирождёнными правами: и так как для святого Санчо название и есть самая вещь, то, следовательно, они и даны мне от природы, т. е. от рождения.

Но «благоприобретённые права сводятся *к тому же самому,* а именно — к природе, дающей Мне право, т. е. к рождению *и, далее, к* наследству» и *так* далее. «Я рождён в качестве человека — это всё равно что сказать: я рожден в качестве королевского сына».

Об этом говорится на стр. 249, 250, где, между прочим, Бабёфу ставится в вину, что он не обладал таким диалектическим талантом растворять различия. Так как «Я» «при всех обстоятельствах» есть «также» и человек, как соглашается позже святой Санчо, и так как этому Я идёт, стало быть, на пользу «также» всё то, что оно имеет в качестве человека, — например, в качестве берлинца ему идёт на пользу берлинский Тиргартен — то ему «также» «при всех обстоятельствах» идёт на пользу право человека. Но так как он отнюдь не «при всех обстоятельствах» рождается в качестве «королевского сына», то отнюдь нельзя сказать, что ему «при всех обстоятельствах» идёт на пользу «благоприобретённое право». Поэтому на почве права имеется существенное различие между «правом человека» и «благоприобретённым правом». Если бы Санчо не должен был скрывать своей логики, то «здесь следовало бы сказать»: После того как Я, по Моему мнению, растворил понятие права так, как Я вообще имею «обыкновение» растворять понятия, — после этого борьба из-за этих двух особых видов права становится борьбой в пределах растворённого Мною, в Моём мнении, понятия и «поэтому» может в дальнейшем быть оставлена Мною в покое.

Для большей основательности святой Санчо мог бы прибавить ещё следующее новое превращение: *Право человека* тоже приобретено и, значит, *благоприобретено, а благоприобретённое право,* это — принадлежащее людям человеческое право, *право человека.*

Что подобные понятия, если оторвать их от лежащей в их основе эмпирической действительности, можно выворачивать наизнанку, как перчатку, — это достаточно отчётливо доказано уже Гегелем, у которого применение этого метода, в противовес абстрактным идеологам, было правомерно. Поэтому святому Санчо вовсе незачем было придавать ему своими «неуклюжими» «махинациями» смешной вид.

До сих пор благоприобретённое право и право человека «сводились к *одному и тому же»* для того, чтобы святой Санчо имел возможность превратить в Ничто борьбу, существующую вне его головы — существующую в истории. Теперь наш святой доказывает, что он столь же остроумен в тонких различениях, как и всемогущ в своём искусстве сваливать всё в одну кучу, чтобы иметь возможность вызвать в «творческом Ничто» своей головы новую страшную борьбу.

«Я готов также согласиться» (великодушный Санчо), «что каждый рождается человеком» (а значит, согласно вышеприведённому упрёку по адресу Бабёфа, также и «королевским сыном»), «и, стало быть, *новорождённые равны* в этом отношении друг другу... и это только потому, что они

обнаруживают и проявляют себя не иначе, как всего лишь просто-человеческие дети, как голые человечки». Наоборот, взрослые — «детища своего собственного творчества». Они «обладают чем-то большим, чем прирождённые права, они *приобрели* права». (Неужели Штирнер думает, что ребёнок выходит из материнского чрева без своего собственного деяния, — деяния, благодаря которому он только и *приобретает* «право» быть вне материнского чрева, и неужели каждый ребёнок не проявляет и не обнаруживает себя с самого начала как «единственный» ребёнок?) «Какая противоположность, какое поле брани! Старая борьба прирождённых прав и благоприобретенных прав!» (стр. 252).

Какая борьба бородатых мужей с грудными младенцами!

Впрочем, Санчо ратует против прав человека лишь потому, что «в новейшее время» снова «стало обычным» говорить против них. В действительности же он «приобрёл» себе и эти прирождённые права человека. В главе об особенности мы уже имели «прирожденного свободного», — Санчо превратил там особенность в прирождённое право человека тем, что в качестве просто рождённого уже проявил и показал себя свободным. Более того: «Каждое Я — уже *от рождения* преступник против государства», государственное преступление становится прирождённым правом человека, и ребёнок уже совершает преступление против чего-то, чего ещё не существует для ребёнка, а для чего, наоборот, существует ребенок. Наконец, в дальнейшем «Штирнер» говорит о *«прирожденных* ограниченных головах», *«прирожденных* поэтах», *«прирожденных* музыкантах» и т. д. Так как здесь сила (музыкальная, поэтическая, resp.* вообще ограниченная *способность)* прирождена, а право = сила, то мы видим, как «Штирнер» присваивает этому «Я» прирождённые права человека, хотя на этот раз равенство и не фигурирует среди этих прав.

Эпизод 2. Привилегированный и равноправный. Борьбу за привилегии и равные права наш Санчо превращает сперва в борьбу за голые *«понятия»*; привилегированный и равноправный. Этим он избавляет себя от необходимости знать что-нибудь о средневековом способе производства, политическим выражением которого являлась привилегия, и о современном способе производства, выражением которого является просто *право, равное право,* а также об отношении между обоими этими способами производства и соответствующими им правовыми отношениями. Он может даже свести оба вышеприведённых «понятия» к ещё более простому выражению: равный и неравный, и показать, что какой-нибудь человек бывает по отношению к одному и тому же (например, к другим людям, к какой-нибудь собаке и т. д.) то равнодушным, — т. е. предметы

* — соответственно. *Ред.*

для него равны, — то неравнодушным, т. е. они для него не равны, различны, предпочтительны и т. д. и т. д.

«Да хвалится унижённый брат высотою своей» (Saint-Jacques le bonhomme[96], 1, 9).

II. Закон

Мы должны раскрыть здесь читателю великую тайну нашего святого мужа, а именно: всё своё рассуждение о праве он начинает с общего его объяснения, которое «вырывается» у него, когда он говорит о праве, и ему лишь тогда удаётся поймать его, когда он начинает говорить о чём-то совершенно другом, а именно — о законе. Тогда евангелие воззвало к нашему святому: не судите, да не судимы будете, — и он раскрыл свои уста, и, поучая, изрёк:

«Право есть дух общества». (А общество есть Святое.) *«Если* общество имеет волю, *то* эта воля и *есть* право: *общество существует только* благодаря праву. Но *так как* оно *существует лишь благодаря тому обстоятельству»* (не благодаря праву, но *лишь* благодаря тому обстоятельству), «что оно осуществляет своё *господство* над отдельными индивидами, то право есть его *господская воля»* (стр. 244).

Т. е.: *«право* ... есть... имеет... то... и есть... существует только... но... так как оно существует лишь благодаря тому обстоятельству... что... то... *господская воля».* В этом предложении весь наш Санчо во всём его совершенстве.

Это предложение «вырвалось» некогда у нашего святого потому, что оно не годилось для его тезисов, а теперь ему отчасти удаётся опять поймать его потому, что теперь оно отчасти опять пригодилось для его целей.

«Государства сохраняют своё существование до тех пор, пока имеется *господствующая воля* и пока эта *господствующая воля* признаётся равнозначащей собственной воле. Воля господина есть закон» (стр. 256).

Господская воля общества = право,

Господствующая воля = закон —

Право = закон.

«Иногда», т. е. в качестве вывески для его «рассуждения» о законе, выставляется ещё различие между правом и законом, которое — удивительным образом — имеет почти столь же мало общего с его «рассуждением» о законе, как «вырвавшееся» у него определение права с «рассуждением» о «праве»:

«Но что есть *право,* что в каком-либо обществе считается правомерным, то *также* получает и словесное выражение — в *законе»* (стр. 255).

Это положение — «неуклюжая» копия положения Гегеля:

«То, что соответствует закону, есть источник познания того, что есть право или, собственно, что правомерно».

Что святой Санчо называет: «получать словесное выражение», то Гегель называет также: «положенное», «осознанное» и т. д. «Философия права», § 211 и сл.

Нетрудно понять, почему святой Санчо должен был исключить «волю» или «господскую волю» общества из своего «рассуждения» о праве. Он мог обратно воспринять в себя право, как *свою силу,* лишь постольку, поскольку *право* было определено как *сила* человека. Поэтому он должен был, ради своей антитезы, удержать материалистическое определение «силы» и дать возможность «вырваться» идеалистическому определению *«воли».* Почему он снова ловит «волю» теперь, когда говорит о «законе», мы поймём при рассмотрении антитез о законе.

В действительной истории те теоретики, которые видели основу права *в силе,* находились в самом резком противоречии с теми, которые считали основой права *волю,* — в противоречии, которое святой Санчо мог бы рассматривать так же, как противоречие между реализмом (ребёнок, Древний, негр и т. д.). и идеализмом (юноша, Новый, монгол и т. д.). Если признавать силу базисом права, как это делают Гоббс и т. д., то право, закон и т. д. — только симптом, выражение *других* отношений, на которых покоится государственная власть. Материальная жизнь индивидов, отнюдь не зависящая просто от их «воли», их способ производства и форма общения, которые взаимно обусловливают друг друга, есть реальный базис государства и остаётся таковым на всех ступенях, на которых ещё необходимы разделение труда и частная собственность, совершенно независимо от *воли* индивидов. Эти действительные отношения отнюдь не созданы государственной властью, а наоборот, сами они — созидающая её сила. Помимо того что господствующие при данных отношениях индивиды должны конституировать свою силу в виде *государства,* они должны придать своей воле, обусловленной этими определёнными отношениями, всеобщее выражение в виде государственной воли, в виде закона,— выражение, содержание которого всегда даётся отношениями этого класса, как это особенно ясно доказывает частное и уголовное право. Подобно тому как от идеалистической воли или произвола этих индивидов не зависит тяжесть их тел, так не зависит от их воли и то, что они проводят свою собственную волю в форме закона, делая её в то же время независимой от личного произвола каждого отдельного индивида среди них. Их личное господство должно в то же время конституироваться

как общее господство. Их личная сила основывается на жизненных условиях, которые развиваются как общие для многих индивидов и сохранение которых они, в качестве господствующих индивидов, должны обеспечить против других индивидов, и притом в виде условий, имеющих силу для всех. Выражение этой воли, обусловленной их общими интересами, есть закон. Именно самоутверждение независимых друг от друга индивидов и утверждение их собственной воли, которое на этом базисе взаимоотношений неизбежно является эгоистичным, делает необходимым самоотречение в законе и в праве; самоотречение — в частном, и самоутверждение их интересов — в общем (которое поэтому считают самоотречением не *они,* а только «согласный с собой эгоист»). То же самое относится к подчинённым классам, от воли которых точно так же не зависит, существует ли закон и государство или нет. Так, например, до тех пор, пока производительные силы ещё не развиты настолько, чтобы сделать излишней конкуренцию, и поэтому конкуренция так или иначе порождается ими снова и снова, — до тех пор подчинённые классы хотели бы невозможного, если бы у них была «воля» уничтожить конкуренцию, а вместе с ней государство и закон. Впрочем, возникновение этой «воли» до того момента, как отношения развились настолько, что смогли вызвать её к жизни, также существует только в воображении идеологов. После того как отношения развились настолько, что вызвали эту волю к жизни, идеолог может вообразить себе её чисто произвольной, а поэтому и возможной во все времена и при всех обстоятельствах.

Подобно праву и преступление, т. е. борьба изолированного индивида против господствующих отношений, также не возникает из чистого произвола. Наоборот, оно коренится в тех же условиях, что и существующее господство. Те же самые духовидцы, которые в праве и в законе видят господство некоей самодовлеющей всеобщей воли, могут усмотреть в преступлении простое нарушение права и закона. На самом же деле не государство существует благодаря господствующей воле, а, наоборот, возникающее из материального образа жизни индивидов государство имеет также и форму господствующей воли. Если последняя теряет своё господство, то это означает, что изменилась но только воля, но изменились также материальное бытие и жизнь индивидов и лишь поэтому изменяется и их воля. Бывает, что права и законы «передаются по наследству», но в этом случае они не являются господствующими, а носят номинальный характер, яркие примеры чего мы находим в истории древнеримского и английского права. Мы видели уже

раньше, как у философов, — благодаря отрыву мыслей от их базиса, каким являются индивиды и их эмпирические отношения, — могло возникнуть представление об особом развитии и истории чистых мыслей. Точно так же и здесь можно опять-таки оторвать право от его реального базиса: таким путём получают некую «господскую волю», которая различным образом видоизменяется в различные эпохи и обладает в своих творениях, в законах, собственной самостоятельной историей. Благодаря этому политическая и гражданская история идеологически превращается в историю господства следующих друг за другом законов. Такова специфическая иллюзия юристов и политиков, которую sans facon* усваивает Jacques le bonhomme. Он подвержен той же иллюзии, какой подвержен, например, Фридрих-Вильгельм IV, который тоже принимает законы за простую прихоть господской воли и поэтому всегда находит, что они разбиваются о «грубое Нечто», присущее миру. Ни одна из его совершенно безвредных причуд не идёт в своём осуществлении дальше стадии кабинетских указов. Пусть он попробует издать приказ о двадцатипятимиллионном займе, т. е. о сто десятой части английского государственного долга, и он увидит, чьей волей является его господская воля. Впрочем, мы и в дальнейшем убедимся, что Jacques le bonhomme пользуется в качестве документов фантомами или призраками своего государя и земляка по Берлину, чтобы ткать из них паутину своих собственных теоретических причуд насчёт государства, закона, преступления и т. д. Это не должно удивлять нас, так как даже призрак «Vossische Zeitung» то и дело «преподносит» ему кое-что, — например, правовое государство. Самое поверхностное рассмотрение законодательства, — например, законодательства о бедных во всех странах, — показывает, чего достигали господствующие, когда они воображали, что могут осуществить что-нибудь при помощи одной своей «господской воли», т. е. в качестве носителей одной только воли. Впрочем, святой Санчо должен принять иллюзию юристов и политиков о господской воле, чтобы с лучезарной ясностью раскрыть свою собственную волю в уравнениях и антитезах, которыми мы сейчас позабавимся, и оказаться в состоянии снова выбить из своей головы некую мысль, которую он сам же вбил себе в голову.

«Пусть радуются сердца ваши, братья мои, когда вы впадаете в искушения» (Saint-Jacques le bonhomme, 1, 2). —

* — бесцеремонно. *Ред.*

Закон	=	господская воля государства,
	=	государственная воля.

Антитезы:

Государственная воля, чужая воля	—	Моя воля, собственная воля.
Господская воля государства	—	Моя Собственная воля
	—	Моё своеволие.
Подданные государства, подчиняющиеся государственному закону	—	«Подданные самих себя (Единственные), несущие в самих себе свой закон» (стр. 268).

Уравнения:

A. Государственная воля	=	Не-Моя воля.
B. Моя воля	=	Не-государственная воля.
C. Воля	=	Желание.
D. Моя воля	=	Нежелание государства
	=	Воля против государства
	=	Сопротивление государству.
E. Желать не-государства	=	Своеволие.
Своеволие	=	Не желать государства.
F. Государственная воля	=	Ничто Моей воли
	=	Моё безволие.
G. Моё безволие	=	Бытие государственной воли.

(Уже из предыдущего мы знаем, что бытие государственной *воли* равно бытию *государства,* откуда получается следующее новое уравнение:)

H. Моё безволие	=	Бытие государства.
I. Ничто Моего безволия	=	Небытие государства.
K. Своеволие	=	Ничто государства.
L. Моя воля	=	Небытие государства.

Примечание 1. Уже согласно приведённому выше на стр. 256 положению,

«государства сохраняют своё существование до тех пор, пока *господствующая* воля *признается* равнозначащей *собственной* воле».

Примечание 2.

«Тот, кто вынужден ради существования» (взывает автор к совести государства) «рассчитывать на *безволие* других, тот *создан руками* этих других, подобно тому как господин создан руками слуги» (стр. 257) (Уравнения F. G. H. I.).

Примечание 3.

«Моя *собственная воля* несёт Государству *гибель.* Поэтому последнее клеймит её названием *своеволия. Собственная Моя воля* и Государство, это — смертельные враги, между которыми вечный мир невозможен» (стр. 257). — «Поэтому *оно* действительно следит за всеми, *оно* видит в каждом эгоиста» (видит своеволие), «а эгоиста *оно* боится» (стр. 263). «Государство... противится поединку... карается даже любая *драка»* (хотя бы при этом и не призывали на помощь полицию) (стр. 245).

Примечание 4.

«Для него, для Государства, безусловно необходимо, чтобы никто не имел *собственной воли;* если кто-нибудь имел бы такую волю, то Государство должно было бы его исключить» (посадить в тюрьму, изгнать); «если бы её имели все» («кто эта особа, которую вы называете «Все»?»), «то они устранили бы государство» (стр. 257).

Это можно выразить и риторически:

«Какой толк в Твоих законах, если Никто не следует им; к чему Твои повеления, когда Никто не повинуется им?» (стр. 256)*.

Примечание 5.

Простая антитеза «государственная воля — Моя воля» получает в дальнейшем видимость мотивировки: «Если даже *кто-нибудь* представит себе такой случай, что все индивиды в народе проявили бы одинаковую волю и что благодаря этому получилась бы совершенная *всеобщая воля»* (!), «то это нисколько не изменило бы дела. Разве я не был бы сегодня, и позже, связан Моей вчерашней волей?.. Моё творение, т. е. определённое выражение Моей воли, стало бы Моим повелителем; а Я... творец, был бы стеснён в потоке Своей жизни, в Своём растворении... Так как Я вчера обладал волей, то сегодня Я обречён на безволие. Вчера Я обладал свободной волей, а сегодня Я не обладаю свободной волей» (стр. 258).

Старое, уже неоднократно высказывавшееся, как революционерами, так и реакционерами, положение, что в демократии отдельные личности пользуются своим суверенитетом только на один момент, а затем снова уходят от господства, — это положение святой Санчо «неуклюже» пытается здесь присвоить себе, применяя к нему свою феноменологическую теорию творца

---

* Далее в рукописи перечёркнуто: «Примечание 5. «Стараются провести границу между *законом* и произвольным *приказанием, распоряжением...* Однако закон, относящийся к человеческим действиям... есть *изъявление воли* и, стало быть, приказание (распоряжение)» (стр. 256)... «Кто-нибудь, конечно, может объявить, какие действия по отношению к себе он дозволяет, и, следовательно, запретить законом противоположные действия, угрожая поступить, в противном случае, с нарушителем закона как с врагом... Я вынужден мириться с тем, что он поступит со Мной как с врагом, но никогда Я не потерплю, чтобы он распоряжался Мной как своей креатурой и чтобы его разум, а также и неразумие стали для меня путеводной нитью» (стр. 256). — Таким образом, здесь наш Санчо нисколько не возражает против закона, когда последний рассматривает нарушителя как *врага.* Его вражда к закону направлена только против формы, а не против содержания. Всякий карающий закон, грозящий ему виселицей или колесованием, вполне для него приемлем, поскольку этот закон может рассматриваться им как объявление войны. Святой Санчо успокаивается, если ему только оказывают честь — считать его *врагом,* а не *креатурой.* В действительности же он, самое большее — *враг* «Человека», но *креатура* берлинских условий». *Ред.*

и творения. Но теория творца и творения лишает данное положение всякого смысла. Согласно этой его теории святой Санчо сегодня является безвольным не потому, что он изменил свою вчерашнюю волю, т. е. не потому, что он обладает сегодня иначе определённой волей и что тот вздор, который он вчера возвёл в закон в качестве выражения своей воли, стал узами или оковами для его сегодняшней, более прояснённой воли. Наоборот, по его теории, его сегодняшняя воля *неизбежно должна* явиться отрицанием его вчерашней воли потому, что в качестве творца он обязан упразднить свою вчерашнюю волю. Только в качестве «лишённого воли» он есть творец, в качестве же действительного носителя воли он всегда лишь творение. (Смотри «Феноменологию».) Но в таком случае из того, что он «вчера обладал волей», вовсе не следует, что сегодня он «лишён воли», а следует, наоборот, что он — *противник* своей вчерашней воли, независимо от того, приняла ли последняя форму закона или нет. В обоих случаях он может упразднить её так, как он привык вообще её упразднять, а именно *как свою волю.* Тем самым он даёт полное удовлетворение согласному с собой эгоизму. Поэтому здесь совершенно безразлично, приняла ли или нет его вчерашняя воля в качестве закона форму чего-то существующего вне его головы, — особенно если вспомнить, что уже ранее так же мятежно вело себя против него и «вырвавшееся у него слово». Затем, святой Санчо ведь желает в вышеприведённом положении соблюсти не своё своеволие, а свою *добрую* волю, *свободу* воли, *свободу,* что является жестоким нарушением морального кодекса согласного с собой эгоиста. Нарушая этот кодекс, святой Санчо доходит в своём увлечении до того, что провозглашает истинной особенностью столь опороченную выше внутреннюю свободу, свободу внутреннего сопротивления.

«Как это изменить?» — восклицает Санчо. — «Только одним способом: не признавать никакой обязанности, т. е. не связывать Себя и не давать Себя связывать. — Но Меня будут связывать! — *Мою волю никто не может связать, и Моё внутреннее сопротивление остаётся свободным!»* (стр. 258).

«Славят трубы и литавры
Светлость юную его!»[97]

При этом святой Санчо забывает «развить то простое соображение», что его «воля» во всяком случае «связана» постольку, поскольку она, против его воли, является «внутренним *сопротивлением».*

В вышеприведённом положении о том, что единичная воля связана выраженной в виде закона всеобщей волей, завершается, между прочим, идеалистическое воззрение на государство, —

воззрение, для которого всё дело сводится только к воле и которое привело французских и немецких писателей к хитроумнейшим мудрствованиям[*].

Впрочем, если дело идёт только о том, чтобы «иметь волю», а не о том, чтобы «быть в состоянии её осуществить», и, в худшем случае, только о «внутреннем сопротивлении», то непонятно, почему святой Санчо во что бы то ни стало хочет устранить столь плодотворный для «воли» и «внутреннего сопротивления» предмет, как государственный закон.

«Закон вообще и т. д. — вот чего мы теперь достигли» (стр. 256).

Чему только не верит Jacques le bonhomme!

Рассмотренные до сих пор уравнения были чисто уничтожающими для государства и закона. Истинный эгоист *должен был* относиться чисто отрицательно к обоим. Присвоения мы не обнаружили, но зато имели удовольствие видеть, как святой Санчо проделывает великий фокус и путём простого преобразования воли, зависящего, конечно, опять-таки от чистой воли, — уничтожает государство. Впрочем, здесь нет недостатка и в присвоении, хотя оно появляется пока лишь мимоходом и только впоследствии сможет «время от времени» давать кое-какие результаты. Две вышеприведённые антитезы:

Государственная воля, чужая воля — Моя воля, собственная воля,

Господская воля государства — Моя собственная воля могут быть сведены воедино ещё и следующим образом:

Господство чужой воли — Господство собственной воли.

---

[*] Далее в рукописи перечёркнуто: «Почувствует ли себя завтра своеволие индивида стеснённым тем законом, который оно вчера помогло установить, — это зависит от того, сложились ли за это время новые обстоятельства, изменились ли интереса индивида настолько, что установленный вчера закон уже не соответствует больше этим изменившимся интересам. Если эти новые обстоятельства затрагивают интересы всего господствующего класса, то этот класс изменит закон; если же они затрагивают только отдельных лиц, то внутреннее сопротивление этих последних не встретит, конечно, со стороны большинства никакого внимания.

Располагая этой свободой внутреннего сопротивления, Санчо может теперь восстановить ограничение воли одного волей других, что и составляет как раз основу вышеупомянутого идеалистического взгляда на государство.

«Ведь всё должно перевернуться вверх дном, если всякий сможет делать всё, чтб он захочет. — Но кто говорит, что всякий может делать все?» («Что он захочет» здесь благоразумно опущено). —

«Да будет каждый из вас всемогущим Я!» — вот что провозглашал раньше согласный с собой эгоист.

«К чему, — читаем мы далее, — к чему же существуешь Ты на свете, — Ты, который вовсе не обязан позволять по отношению к себе решительно всё? Защищайся, и никто тебе ничего не сделает» (стр. 259). И чтобы отбросить последнюю видимость различия, он за одним «Ты» ставит ещё «несколько миллионов» «защитников», так что все его рассуждение вполне может сойти за «неуклюжее» начало теории государства в духе Руссо». *Ред.*

В этой новой антитезе, всё время, впрочем, составлявшей скрытую основу штирнеровского уничтожения государства при помощи собственного своеволия, он усваивает себе политическую иллюзию насчёт господства произвола, идеологической воли. Он мог бы это выразить и так:

Произвол закона — закон произвола.

Однако святой Санчо не дошёл до такой простоты выражения.

В антитезе III мы уже имеем «внутренний закон», но он усваивает себе закон ещё более прямолинейно в следующей антитезе:

Закон, волеизъявление государства.	—	Закон, изъявление Моей воли, Моё волеизъявление.

«Кто-нибудь может, конечно, объявить, какие действия он допускает по отношению к себе, и тем самым запретить себе посредством *закона* противоположное этому» и т. д. (стр. 256).

Это запрещение обязательно сопровождается угрозами. Эта последняя антитеза имеет важное значение для раздела о преступлении.

Эпизоды. На стр. 256 нам заявляют, что «закон» но отличается от «произвольного повеления, приказа», потому что оба они = «волеизъявление», а значит и «повеление». — На стр. 254, 255, 260, 263 под видом того, что говорится якобы о «государстве как таковом», подсовывается *прусское* государство и разбираются наиважнейшие для «Vossische Zeitung» вопросы — о правовом государстве, сменяемости чиновников, чиновничьем чванстве и т. п. вздор. Единственно важным является здесь открытие, что старофранцузские парламенты настаивали на праве регистрировать королевские эдикты, *потому что* они хотели «судить по собственному праву». Регистрирование законов французскими парламентами возникло вместе с возникновением буржуазии и вместе с тем обстоятельством, что приобретавшие при этом абсолютную власть короли оказались вынужденными оправдываться как перед лицом феодального дворянства, так и перед чужими государствами ссылкой на чужую волю, от которой, мол, зависит их собственная воля, и в то же время должны были дать буржуа какую-нибудь гарантию. Святой Макс мог бы более подробно узнать об этом из истории столь любимого им Франциска I; впрочем, прежде чем снова коснуться этого вопроса, он мог бы справиться в 14 томах книги «Генеральные штаты и иные национальные собрания», Париж, 1788, о том, чего хотели или не хотели французские парламенты и какое значение они имели. Вообще здесь было бы уместно вставить коротенький эпизод о *начитанности*

нашего жаждущего завоеваний святого. Помимо теоретических книг, вроде сочинений Фейербаха и Б. Бауэра, а также гегелевской традиции, являющейся его главным источником, — помимо этих скудных теоретических источников, наш Санчо использует и цитирует следующие исторические источники: по французской революции — «Политические речи» Рутенберга и «Мемуары» Бауэров; по коммунизму — Прудона, «Народную философию» А. Беккера, «21 лист» и доклад Блюнчли; по либерализму — «Vossische Zeitung», «Sachsische Vaterlands-Blatter», Протоколы баденской палаты, снова «21 лист» и составившее эпоху сочинение Э. Бауэра; кроме того, то здесь, то там, в качестве исторических документов, цитируются ещё: библия, «Восемнадцатый век» Шлоссера, «История десяти лет» Луи Блана, «Политические лекции» Хинрикса, «Эта книга предназначена для короля» Беттины, «Триархия» Гесса, «Deutsch-Franzosische Jahrbucher», цюрихские «Anekdota», сочинение Морица Карьера о Кёльнском соборе, заседание парижской палаты пэров от 25 апреля 1844 г., Карл Науверк, «Эмилия Галотти», библия, — словом, весь берлинский читальный зал вместе с его владельцем Виллибальдом Алексисом-Кабанисом. Ознакомившись с этими образчиками глубокой эрудиции святого Санчо, мы без труда сможем понять, почему для него существует в этом мире так много Чуждого, т. е. Святого.

III. Преступление

Примечание 1.

«Если Ты допускаешь, чтобы другой признавал Тебя правым, то Ты в такой же мере должен допускать, чтобы он признавал Тебя неправым. Если Ты получаешь от него оправдание и награду, то ожидай от него также обвинения и наказания. Рядом с правом идёт *нарушение права,* с послушанием закону — *преступление.* Кто — Ты — такой? — Ты — *преступник!!»* (стр. 262).

Рядом с code civil* идёт code penal**. Рядом с code penal — code de commerce***. Кто Ты такой? — Ты — *коммерсант!*

Святой Санчо мог бы избавить нас от этих потрясающих сюрпризов. У него слова: «Если Ты допускаешь, чтобы другой признавал тебя правым, то Ты в такой же мере должен допускать, чтобы он признавал Тебя неправым», — лишены всякого смысла, если они должны дать новое определение. Ведь

* — гражданским кодексом. *Ред.*
** — уголовный кодекс. *Ред.*
*** — коммерческий кодекс. *Ред.*

у него, согласно одному из приведённых раньше уравнений, всё равно должно получиться: Если Ты допускаешь, чтобы другой признавал тебя правым, то Ты допускаешь признание чужого права, т. е. *нарушение Твоего права.*

A. Простая канонизация преступления и наказания

а) Преступление

Что касается преступления, то оно, как мы уже видели, есть название для всеобщей категории согласного с собой эгоиста, для отрицания Святого, для *греха.* В приведённых антитезах и уравнениях, в которых рассматриваются примеры Святого (государство, право, закон), отрицательное отношение Я. к этим святыням — или связка — могло тоже быть названо преступлением, подобно тому как по поводу гегелевской логики, которая также является примером Святого, святой Санчо может сказать: Я — не гегелевская логика, Я — грешник по отношению к гегелевской логике. Так как речь шла о праве, государстве и т. д., то он должен был бы продолжать следующим образом: другим примером греха или преступления являются так называемые *юридические* или *политические* преступления. Вместо этого он вновь подробно повествует нам о том, что эти преступления являются

грехом	против	Святого,
»	»	навязчивой идеи,
»	»	призрака,
»	»	«Человека»

«Преступник является таковым только по отношению в *чему-либо святому»* (стр. 268).

«Уголовный кодекс существует только благодаря Святому» (стр. 318).

«Из *навязчивой идеи* возникают преступления» (стр. 269).

«Мы видим здесь, что опять-таки «Человек» создаёт также понятие преступления, греха, а *тем самым* и права». (Раньше говорилось обратное.) «Человек, в котором Я не узнаю Человека, есть грешник» (стр. 268).

Примечание 1.

«Могу ли Я допустить, что Некто совершает преступление против Меня» (утверждается наперекор французскому народу периода революции), «не допуская при этом, что он должен поступать в соответствии с тем, что Я считаю правильным? И такого рода поступки Я *называю* осуществлением Справедливости, Добра и т. д., отклоняющиеся же от этого поступки — преступлением. Поэтому Я *думаю,* что другие должны были бы стремиться вместе со Мной к *той же самой* цели... в качестве существ, которые должны повиноваться какому-нибудь «разумному» закону» (Призвание! Назначение! Задача! Святое!!!). «Я *устанавливаю,* что такое Человек и что значит поступать истинно по-человечески, и требую от

всякого, чтобы для него этот закон стал нормой и идеалом, в противном же случае он *окажется* грешником и преступником»... (стр. 267, 268).

При этом он проливает скорбную слезу на могиле тех «особенных людей», которые в эпоху террора были обезглавлены суверенным народом во имя Святого. Он показывает далее на одном примере, как могут быть конструированы с этой святой точки зрения названия действительных преступлений.

«Если, как в эпоху революции, этот *призрак,* Человек, понимается как «добрый бюргер», то вместе с этим понятием человека *устанавливаются* известные «политические проступки и преступления»» (Санчо должен был бы сказать: это понятно и т. д. *само устанавливает* известные преступления) (стр. 269).

Когда Санчо, злоупотребляя синонимикой слова citoyen*, превращает санкюлотов революции в берлинских «добрых бюргеров», то это — блестящий пример легковерия, которое вообще является преобладающим качеством нашего Санчо в главе о преступлении. Согласно святому Максу, «добрые бюргеры и честные чиновники» — это понятия, неразрывно связанные друг с другом. Выходит, что «Робеспьер напр., Сен-Жюст и т. д.» были «честными чиновниками», между тем как Дантон явился виновником недостатка средств в кассе и растратил государственные деньги. Святой Санчо положил хорошее начало истории революции, написанной для прусского бюргера и поселянина.

Примечание 2. — Представив таким образом политические и юридические преступления в виде примера преступления вообще, а именно, сфабрикованной им категории преступления, греха, отрицания, вражды, оскорбления, презрения к Святому, недостойного поведения по отношению к Святому, — святой Санчо может теперь смело заявить:

«В преступлении эгоист до сих пор утверждал себя и издевался над Святым» (стр. 319).

В этом месте все совершённые до сих пор преступления относятся за счёт согласного с собой эгоиста, записываются в графу «кредит», хотя впоследствии мы должны будем снова перевести некоторые из них в графу «дебет». Санчо думает, будто до сих пор совершали преступления только для того, чтобы издеваться над «Святым» и чтобы утвердить себя не против вещей, а против Святого, воплощённого *в* вещах. Так как кража, совершённая каким-нибудь горемыкой, присвоившим себе чужой талер, может быть подведена под категорию преступления против закона, то *поэтому* наш горемыка совершил воровство из од-

* — гражданин. *Ред.*

ного удовольствия, доставляемого нарушением закона. Точь-в-точь, как выше Jacques le bonhomme вообразил, что вообще законы издаются только во имя Святого и что во имя Святого и сажают воров в тюрьму.

b) Наказание

Так как нам здесь приходится заниматься именно юридическими и политическими преступлениями, то мы и узнаём по этому поводу, что подобные преступления «в обыкновенном смысле» влекут обычно за собой *наказание* или же, как написано, «смерть есть возмездие за грех». — После всего того, что мы уже узнали о преступлении, само собой разумеется, что наказание есть самозащита *Святого* и отпор осквернителям его.

Примечание 1.

«Наказание лишь тогда имеет смысл, когда оно является искуплением за нарушение святыни» (стр. 316). Налагая наказание, «Мы совершаем глупость, желая удовлетворить право, призрак» (Святое). «Святое должно» здесь «обороняться от человека». (Святой Санчо «совершает здесь глупость», ошибочно принимая «Человека» за «Единственных», за «особенное Я» и т. д.) (стр. 318).

Примечание 2.

«Уголовный кодекс существует только благодаря Святому и гибнет сам собой, когда устраняется *наказание»* (стр. 318).

Святой Санчо хочет, собственно, сказать следующее: Наказание гибнет само собой, когда устраняется уголовный кодекс, т. е. наказание существует только благодаря уголовному кодексу. «Но разве» существующий только благодаря наказанию уголовный кодекс «не есть бессмыслица, и разве не такая же бессмыслица» существующее только благодаря уголовному кодексу наказание? (Санчо contra* Гесс, Виганд, стр. 186). Санчо принимает здесь ошибочно уголовный кодекс за учебник теологической морали.

Примечание 3. В качестве примера того, как из навязчивой идеи возникает преступление, приведём следующее:

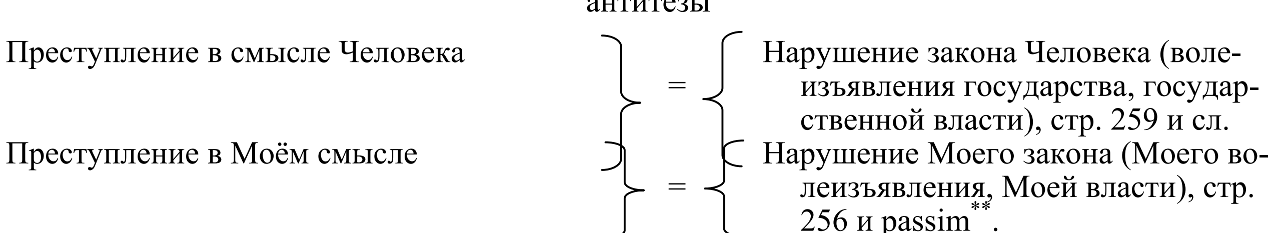
«Святость брака, это — *навязчивая идея.* Из *святости* следует, что неверность есть *преступление,* и поэтому *известный закон о браке»* (к большой досаде «н.......** палат» и «императора всер..........***», а также «императора японского» и «императора китайского» и в особенности «султана») «налагает за это более или менее длительное наказание» (стр. 269).

Фридрих-Вильгельм IV, который думает, что он в состоянии выкраивать законы по мерке Святого, а поэтому всегда

* — против. *Ред.*
** — немецких. *Ред.*
*** — всероссийского. *Ред.*

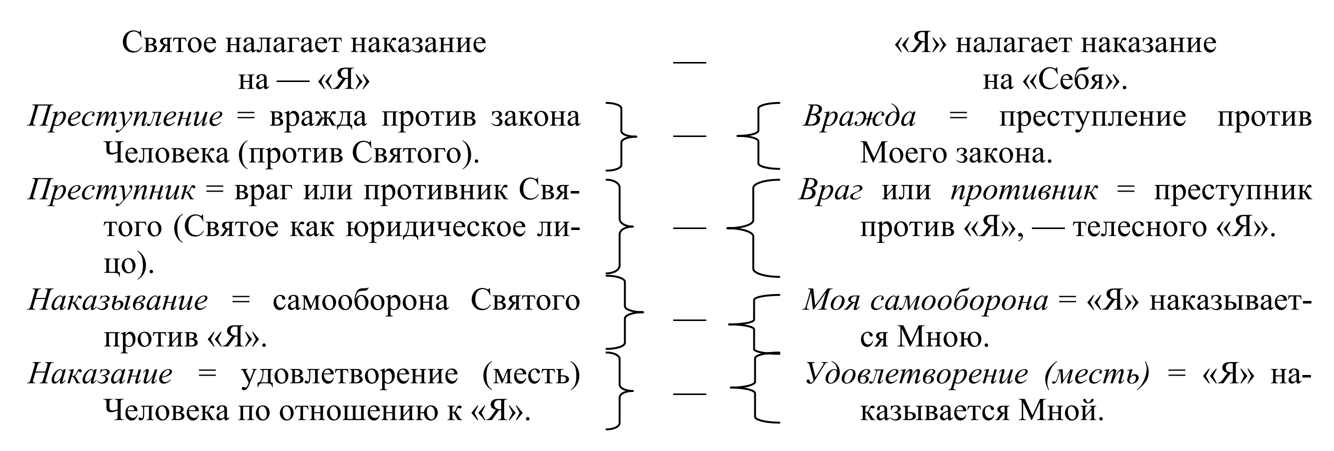
находится в распре со всем миром, может утешиться тем, что он нашёл в нашем Санчо, по крайней мере, одного человека, преисполненного веры в государство. Пусть святой Санчо сравнит прусский закон о браке, который существует только в голове своего автора, с действующими на практике определениями Code civil*, и он увидит различие между святыми и мирскими законами о браке. В прусской фантасмагории святость семьи должна из государственных соображений быть действительна как для мужчины, так и для женщины; во французской же практике, где жена рассматривается как частная собственность мужа, за нарушение супружеской верности наказывается только жена, и то только по требованию мужа, осуществляющего свое право собственности.

B. Присвоение преступления и наказания путём антитезы



Преступление в смысле Человека	=	Нарушение закона Человека (волеизъявления государства, государственной власти), стр. 259 и сл.
Преступление в Моём смысле	=	Нарушение Моего закона (Моего волеизъявления, Моей власти), стр. 256 и passim**.

Оба эти уравнения противостоят друг другу как антитезы и вытекают просто из противоположности между «Человеком» и «Я». Они только подводят итог тому, что уже было сказано.

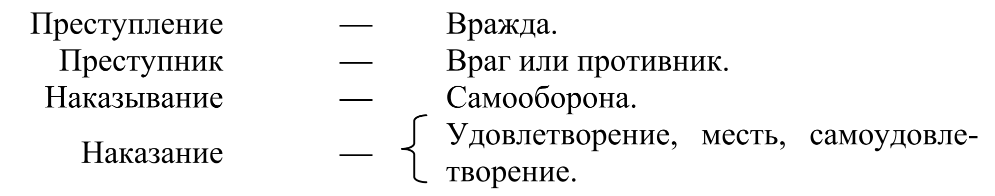


Святое налагает наказание на — «Я»	—	«Я» налагает наказание на «Себя».
Преступление = вражда против закона Человека (против Святого).	—	*Вражда* = преступление против Моего закона.
Преступник = враг или противник Святого (Святое как юридическое лицо).	—	*Враг* или *противник* = преступник против «Я», — телесного «Я».
Наказывание = самооборона Святого против «Я».	—	*Моя самооборона* = «Я» наказывается Мною.
Наказание = удовлетворение (месть) Человека по отношению к «Я».	—	*Удовлетворение (месть)* = «Я» наказывается Мной.

* — французского гражданского кодекса. *Ред.*
** — в разных местах. *Ред.*

В последней антитезе удовлетворение может быть названо также самоудовлетворением, так как это есть удовлетворение Меня, в противоположность удовлетворению *Человека.*

Если в вышеприведённых антитетических уравнениях фиксировать лишь первый член их, то получается следующий ряд простых антитез, где в тезисе всегда стоит святое, всеобщее, чужое *наименование,* а в *анти*-тезисе — всегда мирское, личное, присвоенное *наименование.*



Преступление	—	Вражда.
Преступник	—	Враг или противник.
Наказывание	—	Самооборона.
Наказание	—	Удовлетворение, месть, самоудовлетворение.

Мы сделаем сейчас несколько замечаний об этих уравнениях и антитезах, которые так просты, что даже «прирождённый простофиля» (стр. 434) сумеет усвоить в пять минут этот «единственный» метод мышления. Но предварительно приведём для подтверждения ещё несколько других мест в дополнение к приведённым уже раньше.

Примечание 1.

«По отношению ко Мне Ты никогда не можешь быть *преступником,* а только *противником»* (стр. 268), — и в том же смысле говорится о «враге» (стр. 256). — Преступление как вражда Человека иллюстрируется на стр. 268 примером «врагов отечества». — *«Место наказания должно* (моральный постулат) занять *удовлетворение,* имеющее целью опять-таки — не удовлетворить право или справедливость, а доставить удовлетворение *Нам»* (стр. 318).

Примечание 2. Борясь с ореолом святости существующей власти (с ветряной мельницей), святой Санчо не обнаруживает ни малейшего знакомства с этой властью и вовсе не собирается атаковать её; он выдвигает только моральное требование, чтобы отношение, в каком «Я» находится к этой власти, было формально изменено. (Смотри «Логику».)

«Я вынужден считать для Себя приемлемым» (напыщенное заверение), «что он» (т. е. Мой враг, за которым стоит несколько миллионов людей) «рассматривает Меня как своего врага, но никогда я не допущу, чтобы он обращался со Мной как со своей креатурой и чтобы его разум или неразумие стали для Меня мерилом» (стр. 256, где «враг» оставляет за нашим вышеупомянутым Санчо весьма ограниченную свободу, а именно — альтернативу: или допустить, чтобы с ним обращались как с креатурой, или же получить предназначенные Мерлином для его posaderas[*] 3300 плетей. Эту свободу предоставляет ему любой уголовный кодекс, правда, не спросив предварительно нашего пресловутого Санчо, в какой форме уведомлять

[*] — ягодиц. *Ред.*

его о своей вражде). — «Но *импонируя* противнику в качестве силы». (являясь для него *«импозантной* силой»), «Вы всё же от этого ещё не становитесь освящённым авторитетом, — если только Ваш противник не *злодей.* Он не обязан Вас *уважать* и *почитать,* хотя бы он и *считался* с Вами и с Вашей силой» (стр. 258).

Святой Санчо выступает здесь в качестве «торгаша»*, взвешивая с величайшей серьёзностью различие между понятиями «импонировать» и «быть почитаемым», «считаться» и «питать почтение», — различие максимум в одну шестнадцатую долю. Когда святой Санчо «считается» с кем-нибудь, «он предаётся *рефлексии,* обладая при этом предметом, по поводу которого он *рефлектирует,* который он *почитает* и перед которым он испытывает благоговение и страх» (стр. 115).

В вышеприведённых уравнениях наказание, месть, удовлетворение и т. д. изображены как нечто, исходящее лишь от Меня. Поскольку святой Санчо является предметом удовлетворения, антитезы можно перевернуть: тогда самоудовлетворение превратится в удовлетворённость Мной, испытываемую другим, или в прекращение моего удовлетворения.

Примечание 3. Те же самые идеологи, которые могли вообразить, что право, закон, государство и т. д. возникли из всеобщего понятия, в конечном счёте из понятия человека, и созданы были ради этого понятия, — эти же идеологи могут, разумеется, вообразить и то, что преступления совершаются из одного лишь пренебрежения к понятию, что преступления, вообще, являются не чем иным, как издевательством над понятиями, и что они караются лишь для того, чтобы доставить удовлетворение оскорблённым понятиям. По поводу этого мы всё необходимое сказали уже выше, говоря о праве, и ещё раньше, говоря об иерархии, куда мы и отсылаем читателя. — В вышеприведённых антитезах канонизированным определениям: преступление, наказание и т. д. — противопоставляется название другого определения, которое святой Санчо, по своему излюбленному обыкновению, *извлекает* из этих *первых* определений и *присваивает себе.* Это. новое определение, — которое, как сказано, выступает здесь лишь в качестве простого названия, — будучи мирским, должно содержать в себе непосредственные *индивидуальные* отношения и выражать *фактические* отношения. (Смотри «Логику».) Но история права показывает, что в наиболее ранние и примитивные эпохи эти индивидуальные, фактические отношения в их самом грубом виде и являются непосредственно правом. С развитием гражданского общества, т. е.

* Игра слов: «Schacher» — «злодей», «Schacherer» — «мелкий торговец». *Ред.*

с развитием личных интересов до степени классовых интересов, правовые отношения изменились и получили цивилизованное выражение. Они стали рассматриваться уже не как индивидуальные отношения, а как *всеобщие.* Вместе с этим, благодаря разделению труда, охрана сталкивающихся между собой интересов отдельных индивидов перешла в руки немногих, и тем самым исчез и варварский способ осуществления права. Вся критика права у святого Санчо ограничивается в вышеприведённых антитезах тем, что он объявляет *цивилизованное* выражение правовых отношений и цивилизованное разделение труда плодом «навязчивой идеи», Святого, а варварское выражение конфликтов и варварский способ их улаживания, наоборот, сохраняет *для себя.* Для него всё дело *только в названиях;* самого же дела он совершенно не касается, так как не знает действительных отношений, на которых основываются эти различные формы права, и так как в юридическом выражении классовых отношений он видит только идеализированные названия прежних варварских отношений. Так, в штирнеровском волеизъявлении мы снова находим поединок, во вражде, в обороне и т. д. — слепок кулачного права и практику старинного феодального быта, в удовлетворении, мести и т. д. — jus talionis*, древне-германскую виру, compensatio, satisfactio**, — словом, главные элементы leges barbarorum*** и consuetudines feodorum****, которые Санчо воспринял и усвоил не из библиотек, а из рассказов своего бывшего господина об Амадисе Галльском. И таким образом святой Санчо приходит, в конечном счёте, снова лишь к бессильной моральной заповеди, что каждый должен сам доставлять себе удовлетворение и осуществлять наказание. Он верит Дон Кихоту, что путём простой моральной заповеди он сможет вещественные силы, возникшие из разделения труда, без долгих проволочек превратить в личные силы. Насколько тесно связаны юридические отношения с возникшим из разделения труда развитием этих вещественных сил,—об этом свидетельствуют уже примеры исторического развития судебной власти и жалобы феодалов на развитие права. (Смотри, например, Монтей, в цит. месте, XIV, XV век.) Как раз в промежуточную эпоху между господством аристократии и господством буржуазии, когда сталкивались между собой интересы обоих классов, когда стали приобретать существенное значение торговые отношения между европейскими нациями и сами

* — право возмездия по принципу: око за око. *Ред.*
** — возмещение, удовлетворение. *Ред.*
*** — варварских правд. *Ред.*
**** — феодальных обычаев. *Ред.*

международные отношения стали принимать поэтому *буржуазный* характер, — как раз в это время начала приобретать существенное значение и власть судов; при господстве же буржуазии, когда это широко развитое разделение труда становится совершенно неизбежным, судебная власть достигает своей высшей точки. Что воображают при этом холопы разделения труда, судьи, а тем более professores juris*, — в высшей степени безразлично.

C. Преступление в обыкновенном и необыкновенном смысле

Выше мы видели, что преступление в обыкновенном смысле было сфальсифицировано и благодаря этому записано в графу «кредит» эгоисту в необыкновенном смысле. Теперь эта фальсификация становится явной. Необыкновенный эгоист находит теперь, что он совершает только необыкновенные преступления, которые должны быть противопоставлены обыкновенным преступлениям. Поэтому мы заносим теперь вышеназванному эгоисту обыкновенные преступления в противоположную графу.

Борьбу обыкновенных преступников против чужой собственности можно выразить также следующим образом (хотя это применимо к любому конкуренту):

они «ищут *чужое* добро» (стр. 265),

ищут святое добро,

ищут *Святое,* благодаря чему обыкновенный преступник превращается в «верующего» (стр. 265).

Но этот упрёк, который эгоист в необыкновенном смысле делает по адресу преступника в обыкновенном смысле, совершенно мнимый, — ведь не кто иной, как он сам, ищет повсюду ореол святости**. В сущности он упрекает преступника не в том, что преступник ищет *«Святое»,* а в том, что он ищет *«Добро».*

После того как святой Санчо создал себе «собственный мир, небо» (на этот раз он создал в своей собственной голове мир поединков и странствующих рыцарей, перенесённых в современный мир), после того как он одновременно с этим доказал документально своё отличие, как рыцарского преступника, от обыкновенных преступников, — после этого он снова затевает крестовый поход против «летучих змей и страусов, леших», «привидений, призраков и навязчивых идей». Его верный слуга Шелига благоговейно скачет за ним. Однако пока они продолжают свой путь, происходит удивительное приключение с несчастными, которых тащили туда, куда они вовсе не хотели

---

* — профессора права. *Ред.*

** Игра слов: «scheinbar»—«мнимый», «Heiligenschein» — «ореол святости». *Ред.*

идти, — как это описано у Сервантеса в XXII главе. В то время, когда наш странствующий рыцарь и его слуга Дон Кихот трусили рысцой, Санчо поднял глаза и увидел, что навстречу им идут двенадцать человек в ручных кандалах, скованные длинной цепью и сопровождаемые комиссаром с четырьмя жандармами, принадлежащими к святой германдаде[98], к германдаде Святого, к Святому. Когда же они приблизились, святой Санчо весьма учтиво попросил конвойных объяснить ему, если им будет угодно, почему этих людей ведут закованными в кандалы. — Это каторжники его величества, отправляемые в Шпандау[99], больше Вам знать не полагается. — Как, — воскликнул святой Санчо, — подневольные люди? Возможно ли, чтобы король захотел учинить насилие над каким-нибудь «собственным *Я*»? В таком случае Я призываю Себя к тому, чтобы выполнить своё призвание и пресечь это насилие. «Поведение государства есть насильственная деятельность, которую оно и называет правом. Насильственную же деятельность отдельного индивида оно называет преступлением». И святой Санчо начал сперва увещевать преступников, говоря, что им нечего печалиться, что хотя они «не свободны», но «особенны», и что хотя, быть может, их «кости» будут «трещать» под ударами бича и кое у кого из них даже «оторвут ногу», но, говорил он. Вы восторжествуете над всеми препятствиями, — ибо «Вашу волю никто связать не может!» «И я достоверно знаю, что на свете нет такого колдовства, которое могло бы побудить и принудить волю, как это воображают некоторые простофили; ибо воля есть наш свободный произвол, и нет такого зелья и такого заклинания, которые могли бы её принудить». Да, «Вашу волю никто не может связать, и Ваше внутреннее сопротивление остаётся свободным!»

Но так как эта проповедь не успокоила каторжников и они по очереди стали рассказывать, как несправедливо их осудили, то Санчо сказал: «Дорогие братья, из всего, что Вы Мне рассказали, Я себе уяснил, что хотя Вас наказали за Ваши преступления, но Вам доставляет мало удовольствия наказание, которому Бы подвергаетесь, и Вы, следовательно, терпите его против своей воли и относитесь к нему без всякого удовольствия. И весьма возможно, что причиной Вашей гибели является малодушие под ударами бича, проявленное одним, бедность другого, отсутствие покровителя у третьего, наконец, пристрастный *суд судьи,* а также и то, что *Вам не воздали принадлежащего Вам права,* «Вашего права». Всё это заставляет Меня показать Вам, почему Я небом ниспослан в мир. Но так как мудрость согласного с собой эгоиста предписывает не делать насильно того, чего

можно добиться путём соглашения, то я попрошу господина комиссара и господ жандармов расковать Вас и отпустить на все четыре стороны. Кроме того, милостивые господа жандармы, все эти бедняки ничем не обидели *Вас.* Не подобает согласному с собой эгоисту становиться палачом других Единственных, которые не сделали ему ничего дурного. У Вас, повидимому, «выступает на первый план категория украденного». Почему. Вы так «ополчаетесь против преступления»? «Воистину, воистину говорю я Вам»: «Вы воодушевлены нравственностью, Вы преисполнены идеей нравственности», «Вы преследуете всё враждебное ей» — Вы «по долгу присяги ведёте» этих бедных каторжников «в темницу», Вы — Святое! Поэтому отпустите добровольно этих людей. Если же Вы этого не сделаете, то Вам придётся иметь дело со Мной, который «сметает народы одним дуновением живого Я», который «совершает безмернейшее осквернение» и не «страшится даже луны»».

— «Посмотрите-ка на этого наглеца!» — воскликнул комиссар. — «Поправь лучше свой брадобрейский таз на голове и проваливай своей дорогой!»

Но тут святой Санчо, взбешённый этой прусской грубостью, направил своё копьё и ринулся на комиссара с такой быстротой, на какую только способно «приложение», и тотчас поверг его на землю. Тут завязалась всеобщая потасовка, во время которой каторжники освободили себя от кандалов. Дон Кихот-Шелига был сброшен одним жандармом в Канал ландвера или в Овечий канал, а святой Санчо совершил величайшие подвиги в борьбе против Святого. Через несколько минут жандармы разбежались, Шелига выполз из канала, и Святое было на этот раз устранено.

Тогда святой Санчо собрал вокруг себя освобождённых каторжников и произнёс им следующую речь (стр. 265, 266 «Книги»):

«Что такое *обыкновенный* преступник» (преступник в обыкновенном смысле), «как не человек, который совершил *роковую ошибку»* (роковой беллетрист для бюргера и поселянина!), «пожелав того, что принадлежит народу, вместо того, чтобы домогаться *Своего?* Он протянул руку за *презренным»* (всеобщий ропот каторжников по поводу этого морального суждения) *«чужим* добром, он сделал то, что делают *верующие,* домогающиеся того, что принадлежит богу» (преступник как воплощение прекрасной души). «Что делает священник, увещевающий преступника? Он говорит преступнику о том, какое он совершил великое правонарушение, осквернив своим деянием нечто освящённое государством, — а именно государственную собственность, к которой должна быть отнесена также и жизнь подданных государства. Вместо этого священник мог бы *лучше* упрек-путь преступника, что тот замарал себя» (хихиканье каторжников по поводу этого эгоистического присвоения банальной поповской фразеологии)

«тем, что не *презрел чужого,* а счёл его *достойным похищения»* (ворчание каторжников). «Он мог бы сделать это, если бы не был попом» (один из каторжников: «в обыкновенном смысле!»). Я же «говорю с преступником как с *эгоистом,* и он *устыдится»* (бесстыдное громкое ура преступников, которые не чувствуют себя призванными к стыду), «он устыдился но того, что совершил преступление против Ваших законов и против Ваших благ, а того, что счёл возможным посягнуть на Ваши законы обхождения» (здесь речь идёт только об «обхождении» «в обыкновенном смысле»; в других же местах мы читаем: «Я обхожу скалу, пока не могу взорвать её», и «обхожу», например, *даже* «цензуру»), «счёл возможным пожелать Ваших благ» (повторное ура); «он *устыдится...»*

Хинес де Пасамонте, отъявленный вор, который вообще не был слишком терпеливым, воскликнул: «Неужели мы только и должны делать, что предаваться *стыду,* обнаруживать покорность, как только поп в необыкновенном смысле начнёт «увещевать» нас?»

«Он устыдится», — продолжает Санчо, — «что не презирал Вас вместе со всеми Вашими присными, что он в слишком малой степени был эгоистом». (Санчо прилагает здесь чужую мерку к эгоизму преступника. Вследствие этого среди каторжников начинается всеобщий рёв; несколько сбитый с толку Санчо возвращается к начатому разговору, обращаясь с риторическим жестом к отсутствующим «добрым бюргерам»:) «Но Вы по можете говорить с ним языком эгоиста, ибо у Вас нет того величия, которое присуще преступнику, Вы — не совершаете преступления против чего-либо».

Хинес снова вмешивается: Что за легковерие, милейший! Наши надсмотрщики в тюрьме совершают всякого рода преступления, производят растраты, занимаются лихоимством, насилуют...*

... он снова обнаруживает лишь своё легковерие. Уже реакционеры знали, что буржуа устраняют конституцией стихийно возникшее государство и учреждают и *делают* своё собственное государство, что «сложившаяся в течение времени» (стихийно) «учредительная власть перешла к человеческой воле», что «это *сделанное* государство — словно сделанное, нарисованное дерево» и т. д. Смотри Фьеве «Политическая и административная корреспонденция», Париж, 1815, «Призыв к Франции против разногласий»; «Le Drapeau blanc» Саррана старшего и «Gazetto de France» периода Реставрации, а также прежние сочинения Бональда, Де Местра и др. Либеральные буржуа, в свою очередь, упрекают старых республиканцев, — о которых они, разумеется, так же мало знали, как мало знает святой Макс о буржуазном государстве, — что их патриотизм есть не что иное, как «искусственный восторг перед отвлечённой сущностью, перед общей идеей» (Бенжамен Констан, «О духе завоеваний», Париж, 1814,

---

* Здесь в рукописи недостаёт 12 страниц. *Ред.*

стр. 47), между тем как реакционеры обвиняли буржуа в том, что их политическая идеология не что иное, «как мистификация, внушаемая имущим классом классам неимущим» («Gazette de France», 1831, февраль). — На стр. 295 святой Санчо объявляет государство «учреждением для воспитания народа в христианском духе» и способен сказать об основах государства лишь то, что оно «скрепляется», как «цементом», «уважением к законам», или что Святое «скрепляется» уважением (Святое как связка) к Святому (стр. 314).

Примечание 4.

«Если государство свято, то должна существовать цензура» (стр. 316). — «Французское правительство оспаривает свободу печати не как право человека, но оно требует от отдельной личности залога в доказательство того, что он — *действительно человек»* (Quel bonhomme![*] Jacques le bonhomme «призывается» к изучению сентябрьских законов[100]) (стр. 380).

Примечание 5, из которого мы узнаём глубочайшие истины о различных формах государства, которые Jacques le bonhomme превращает в нечто самодовлеющее и в которых он видит только различные попытки осуществить истинное государство.

«Республика есть *не что иное, как* абсолютная монархия, ибо всё равно, называется ли монарх государем или народом, так как и тот и другой является величеством» (Святым)... «Конституционализм есть дальнейшая ступень по отношению к республике, ибо он есть государство, охваченное процессом *разложения».* Это разложение объясняется следующим образом: «В конституционном государстве... правительство хочет быть абсолютным, но и народ хочет быть абсолютным. Оба эти абсолюта» (т. е. оба воплощения Святого) «должны взаимно уничтожать друг друга» (стр. 302). — «Я — не государство, Я — творческое Ничто государства»; «тем самым все вопросы» (о конституции и т. д.) «погружаются в свое истинное Ничто» (стр. 310).

Он должен был бы прибавить, что и вышеприведённые положения о формах государства представляют собой только парафразу этого «Ничто», единственным творением которого является приведённое выше положение: Я — не государство. Святой Санчо совершенно в духе немецкого школьного наставника говорит о республике «как таковой», которая, разумеется, гораздо древнее конституционной монархии, — например, греческие республики.

О том, что в таком демократическом представительном государстве, как Северная Америка, классовые столкновения уже достигли той формы, к которой конституционные монархии,

[*] — Какой простак! *Ред.*

толкаемые жизнью, ещё только подходят, — об этом, разумеется, он но знает ничего. Его фразы о конституционной монархии показывают, что с 1842 г. — по берлинскому календарю — он ничему не научился и ничего не забыл.

Примечание 6.

«Государство обязано своим существованием только неуважению, которое Я испытываю к Себе», и «с исчезновением этого пренебрежения оно совершенно угаснет» (выходит, что только от Санчо зависит, как скоро «угаснут» все государства на земле. Повторение примечания 3 в перевернутом уравнении, смотри «Логику»): «оно существует, лишь пока оно *господствует надо Мной,* лишь как *власть [Macht]* и *обладатель власти, [machtig]. Или»* (достопримечательное *Или,* доказывающее как раз обратное тому, что оно должно доказать) «можете ли Вы мыслить государство, жители которого *во всей своей совокупности»* (прыжок от «Я» к «Мы») «не *придают* ему ровно никакого *значения* [nichts aus ihm *machen*]» (стр. 377).

Нам нет больше надобности останавливаться на синонимике слов «Macht», «machtig» и «machen».

Из того, что в любом государстве имеются люди, которые придают ему значение, т. е. которые в государстве и благодаря государству *сами* приобретают значение, Санчо заключает, что государство является властью, стоящей над этими людьми. Всё сводится здесь опять-таки только к тому, чтобы выбить из своей головы навязчивую идею государства. Jacques le bonhomme продолжает и здесь воображать, что государство, это — чистая идея, и верит в самостоятельную власть этой идеи государства. Он поистине «преисполнен веры в государство, одержим государством, он — политик» (стр. 309). Гегель идеализировал представление о государстве у политических идеологов, которые брали своей исходной точкой отдельных индивидов, хотя, правда, только *волю* этих индивидов; Гегель превращает общую волю этих индивидов в абсолютную волю, а Jacques le bonhomme принимает bona fide* эту идеализацию идеологии за правильный взгляд на государство и, проникнутый этой верой, критикует этот взгляд тем путём, что Абсолютное объявляет Абсолютным.

5. Общество как буржуазное общество

Мы остановимся на этой главе несколько дольше, потому что она, не без умысла, самая путаная из всех путаных глав «Книги» и потому что она вместе с тем блестяще показывает, как мало удаётся нашему святому познать вещи в их обыденном облике.

---

* — чистосердечно. *Ред.*

Вместо того чтобы изображать их как нечто земное, он их освящает, «преподнося» читателю только своё собственное святое представление. Прежде чем добраться до собственно-буржуазного общества, мы ещё услышим кое-какие новые разъяснения о собственности вообще и о собственности в её отношении к государству. Эти разъяснения кажутся тем более новыми, что они дают повод святому Санчо снова привести свои излюбленнейшие уравнения о праве и государстве и таким образом ещё в большей степени придать своим «рассуждениям» «многообразные превращения» и «преломления». Здесь будет, конечно, достаточно привести лишь последние члены этих уже встречавшихся нам уравнений, так как читатель, вероятно, ещё помнит их связь из главы «Моя сила».

Частная собственность или буржуазная собственность	=	Не-Моя собственность
	=	Святая собственность
	=	Чужая собственность
	=	Уважаемая собственность или уважение к чужой собственности
	=	Собственность *Человека* (стр. 327, 369).

Из этих уравнений получаются вместе с тем следующие антитезы:

Собственность в буржуазном смысле	—	Собственность в эгоистическом смысле (стр. 327)
«Собственность *Человека»*	—	«Моя собственность».
(«Человеческое достояние»	—	Моё достояние). Стр. 324.
Уравнения: Человек	=	право
	=	государственная власть.
Частная собственность или буржуазная собственность	=	правовая собственность (стр. 324),
	=	Моё в силу права (стр. 332),
	=	гарантированная собственность,
	=	собственность, полученная от чужих,
	=	собственность, принадлежащая чужому,
	=	собственность, относящаяся к праву,
	=	собственность по праву (стр. 367,
	=	правовое понятие,
	=	нечто духовное,
	=	всеобщее,

= фикция,

= чистая мысль,

= навязчивая идея,

= призрак,

= собственность призрака

(стр. 368, 324, 332, 367, 369).

Частная собственность = собственность права,

Право = власть государства.

Частная собственность = собственность по отношению к государственной власти

= государственная собственность, или же

Собственность = государственная собственность.

Государственная собственность = Моя Не-собственность.

Государство = единственный собственник (стр. 339, 334).

Теперь мы приходим к антитезам:

Частная собственность	—	*эгоистическая собственность.*
Управомочена правом (государством, Человеком) стать собственностью.	—	Уполномочена Мной стать собственностью (стр. 339).
Моё в силу права	—	Моё в силу Моей власти или насилия (стр. 332).
Собственность, данная чужим	—	Собственность, взятая Мной (стр. 339).
Правовая собственность других	—	Правовая собственность другого есть то, что Мне угодно считать правом (стр. 339).

Это можно повторить в виде сотни других формул, если поставить, например, вместо власти полномочие или же применить уже приведённые формулы.

Частная собственность = чуждость по отношению к собственности всех других.	—	Моя собственность = причастность к собственности всех других.

Или также:

Собственность на некоторые только объекты — Собственность на всё (стр. 343).

Отчуждение, как отношение или связка в вышеприведённых уравнениях, может быть выражено также в следующих антитезах:

Частная собственность — Эгоистическая собственность.

«Относиться к собственности как к Святому, к призраку», «уважать её», «иметь уважение к собственности» (стр. 324).	—	«Отказаться от святого отношения к собственности», не рассматривать её больше как чуждое, не бояться больше призрака, не иметь уважения к собственности, иметь, как свою собственность, неуважение к собственности (стр. 368, 340, 343).

Содержащиеся в вышеприведённых уравнениях и антитезах модусы присвоения найдут своё разрешение в главе о «Союзе», но так как мы пока находимся ещё в «святом обществе», то нас здесь интересует только канонизация.

Примечание. Уже в главе об «Иерархии» мы разобрали вопрос о том, почему идеологи могут рассматривать отношение собственности как отношение *«Человека»,* — отношение, различные формы которого определяются в различные эпохи тем, как индивиды представляют себе *«Человека».* Здесь мы ограничимся только ссылкой на этот разбор.

Рассуждение 1. О парцеллировании земельной собственности, о выкупе сервитутов и о поглощении мелкой земельной собственности крупной.

Всё это выводится из святой собственности и из уравнения: буржуазная собственность = уважение к Святому.

1) «Собственность в буржуазном смысле означает *святую* собственность в том смысле, что Я должен *уважать* Твою собственность. «Уважение к собственности!» *Поэтому* политики хотели бы, чтобы каждый обладал своим клочком собственности, и отчасти этим стремлением они вызвали невероятную парцелляцию» (стр. 327, 328). — 2) «Политические либералы добиваются, чтобы по возможности все сервитуты были выкуплены и чтобы каждый был свободные господином на своей земле, хотя бы в этой земле имелось лишь такое количество почвы» (в земле имеется *количество почвы!),* «какое может быть унавожено удобрением, получаемым от одного человека... Как бы она ни была мала, лишь бы только она была собственной, *уважаемой собственностью!* Чем больше подобных собственников, тем больше у государства свободных людей и хороших патриотов» (стр. 328). — 3) «Политический либерализм, как и всё религиозное, рассчитывает на *уважение,* на гуманность, на добродетели любви. Поэтому он и переживает непрестанные огорчения. *Ибо на практике люди не уважают ничего,* и маленькие владения повседневно опять скупаются крупными собственниками, а «свободные люди» становятся подёнщиками. Если бы, наоборот, «маленькие собственники» *подумали,* что и крупная собственность принад-

лежит им, то они бы сами себя не выключали так почтительно из владения и не были бы выключены другими» (стр. 328).

1) Прежде всего всё движение парцеллирования, о котором святой Санчо знает только то, что оно — Святое, выводится здесь из простой фантазии, которую «политики» «вбили себе в голову». *Так как* «политики» требуют «уважения к собственности», то *поэтому* они «хотели бы» парцеллирования, которое к тому же повсюду было проведено благодаря *неуважению* к чужой собственности! «Политики» действительно «отчасти вызвали невероятную парцелляцию». Значит, делом «политиков» было то, что во Франции ещё до революции, — как в наше время в Ирландии и отчасти в Уэльсе, — давно уже существовало парцеллирование в отношении *обработки* почвы и что для ведения обработки в крупных масштабах не хватало капиталов и всех прочих условий. Впрочем, насколько сильно «хотели бы» в наше время «политики» провести парцеллирование, Санчо может усмотреть из того, что все французские буржуа недовольны парцеллированием, как потому, что оно ослабляет взаимную конкуренцию рабочих, так и из политических соображений; далее, из того, что все реакционеры (что Санчо мог бы увидеть хотя бы в «Воспоминаниях» старого Арндта) видели в парцеллировании только превращение земельной собственности в современную, промышленную, ставшую предметом купли-продажи, осквернённую собственность. Мы не будем здесь объяснять нашему святому, каковы *экономические* основания того, что буржуа, достигнув власти, должны осуществить это превращение, которое может произойти как путём отмены земельной ренты, превышающей прибыль, так и путём парцеллирования. Не будем также объяснять ему, каким образом формы этого превращения зависят от степени развития промышленности, торговли, судоходства и т. д. в определённой стране. Приведённые выше положения о парцеллировании являются просто напыщенным пересказом того простого факта, что в различных местах, «там и сям», существует значительное парцеллирование, — пересказом, который выражен канонизирующим стилем нашего Санчо, пригодным для всего вообще и ни для чего в частности. В остальном вышеприведённые положения Санчо содержат лишь фантазии немецкого мелкого буржуа насчёт парпеллирования, которое, конечно, является для него Чуждым, «Святым». Ср. «Политический либерализм».

2) Для нашего святого выкуп сервитутов, это убожество, имеющее место только в Германии, правительства которой были вынуждены провести эту меру лишь в силу более развитых порядков соседних государств и финансовых затруднений, —

для нашего святого этот выкуп является чем-то таким, чего домогаются «политические либералы», чтобы создать «свободных людей и добрых граждан». Горизонт Санчо опять-таки не простирается далее померанского ландтага и саксонской палаты депутатов. Этот немецкий выкуп сервнтутов никогда не влёк в а собой каких-либо политических или экономических последствий и, будучи полумерой, не оказывал вообще никакого влияния. Об *исторически* важном выкупе сервитутов в XIV и XV веках, происшедшем в результате начинавшегося развития торговли, промышленности и вследствие нужды землевладельцев в деньгах, Санчо, конечно, опять-таки ничего не знает. — Те самые люди, которые, как например Штейн и Финке, хотели провести в Германии выкуп сервитутов, дабы, как думает Санчо, создать добрых граждан и свободных людей, пришли впоследствии к убеждению, что для создания «добрых граждан и свободных людей» надо снова восстановить сервитуты, как это и пытаются проделать сейчас в Вестфалии. Отсюда следует, что «уважение», как и страх божий, может пригодиться во всех случаях жизни.

3) «Скупка» мелкой земельной собственности «крупными собственниками» происходит, по мнению Санчо, потому, что на практике не существует «уважения к собственности». — Два из повседневнейших следствий конкуренции — концентрация и скупка, вообще *конкуренция,* которой не бывает без концентрации, — представляются здесь нашему Санчо *нарушениями* буржуазной *собственности,* движение которой совершается ну тем конкуренции. Нарушением буржуазной собственности оказывается уже самый факт её существования. По мнению Санчо, ничего нельзя купить, не посягнув на собственность[*]. Насколько глубоко святой Санчо проник в концентрацию земельной собственности, — это ясно уже из того, что он усматривает в ней лишь наиболее бросающийся в глаза акт концентрации, лишь простую «скупку». Впрочем, в какой мере мелкие собственники перестают быть собственниками в силу того, что они становятся поденщиками, этого из рассуждений Санчо установить нельзя. Ведь на следующей же странице (стр. 329) Санчо сам утверждает, — выступая с большой торжественностью против Прудона, — что они остаются «собственниками доставшейся им доли в использовании земли», а именно — собственниками заработной платы. — «Между прочим, в истории можно подчас наблюдать» следую-

[*] Далее в рукописи перечёркнуто: «К этой бессмыслице Санчо приходит потому, что принимает юридическое, идеологическое выражение буржуазной собственности за действительную буржуазную собственность и после этого не может объяснить себе, почему же действительность не желает соответствовать этой его иллюзии». *Ред.*

щее: то крупная земельная собственность поглощает мелкую, то мелкая поглощает крупную — два явления, которые, по мнению святого Санчо, мирно растворяются на том достаточном основании, что «на практике люди ничего не уважают». То же самое относится к остальным многочисленным видам земельной собственности. А затем это мудрое «если бы мелкие собственники» и т. д.! В Ветхом завете мы видели, как святой Санчо, пользуясь спекулятивным методом, заставил более ранние поколения предвосхитить опыт более поздних; теперь мы видим, как он, пользуясь методом пустого разглагольствования, жалуется на то, что более ранние поколения не предвосхитили не только мыслей позднейших поколений о них, но и его собственной бессмыслицы. *«Глубокомыслие»*[*], вполне достойное школьного наставника! Если бы террористы могли предвидеть, что они возведут на троп Наполеона, если бы английские бароны времён Раннимида и Magna Charta[101] могли предвидеть, что в 1849 г. будут отменены хлебные законы[102], если бы Крез мог предвидеть, что Ротшильд будет богаче его, если бы Александр Великий мог предвидеть, что суждение о нём будет иметь Роттек, а царство его достанется туркам, если бы Фемистокл мог предвидеть, что он разобьёт персов в интересах Оттона Дитяти, если бы Гегель мог предвидеть, что его будет эксплуатировать столь «пошлым» способом святой Санчо... если бы, если бы, если бы! Но о каких же «мелких собственниках» говорит святой Санчо? О лишённых собственности крестьянах, которые *стали* «мелкими собственниками» лишь вследствие раздробления крупной земельной собственности, или же о тех, которые разоряются в наше время в результате концентрации? Для святого Санчо оба эти случая так же похожи друг на друга, как одно яйцо на другое. В первом случае мелкие собственники вовсе не выключили себя из «крупной собственности», а, наоборот, каждый постарался завладеть ею постольку, поскольку его не выключали другие и поскольку он был в состоянии это сделать. А это их состояние не было пресловутым штирнеровским состоянием, оно обусловливалось вполне эмпирическими отношениями, например их развитием, а также и всем предшествующим развитием буржуазного общества, обусловливалось местностью и большей или меньшей степенью их связи с соседями, обусловливалось величиной приобретённого земельного участка и числом тех, которые присваивали его себе, обусловливалось отношениями промышленности, общения, средствами сообщения, орудиями производства и т. д. и т. д. Что они

[*] В оригинале на берлинском диалекте (Jescheitheit). *Ред.*

не выключали себя из крупной земельной собственности, видно уже из того, что многие из них сами стали крупными земельными собственниками. Санчо сам себя делает посмешищем для всей Германии, утверждая, что эти крестьяне должны были перескочить через ступень парцеллирования, которой тогда ещё не существовало и которая была для них тогда единственно революционной формой, должны были одним прыжком очутиться в его царстве согласного с собой эгоизма. Не говоря уже о том, что это вообще бессмыслица, крестьяне эти не были в состоянии организоваться коммунистически, так как у них отсутствовали все средства, необходимые для осуществления первого условия коммунистической ассоциации, а именно — коллективного ведения хозяйства; к тому же парцеллирование было скорее лишь одним из условий, вызвавших впоследствии потребность в подобной ассоциации. Вообще коммунистическое движение никогда не может исходить из деревни, а всегда только из городов.

Во втором случае, когда святой Санчо говорит о разоряемых мелких собственниках, у этих последних все ещё имеется общий интерес с крупными земельными собственниками как по отношению к совершенно неимущему классу, так и по отношению к промышленной буржуазии. Если же этот общий интерес и отсутствует, то они всё же не в силах присвоить себе крупную земельную собственность, так как они живут разбросанно и вся их деятельность, весь их жизненный уклад делает для них невозможным объединение, это первое условие подобного присвоения; подобное движение предполагает, в свою очередь, гораздо более общее, совершенно независящее от них, движение. — В конце концов, вся тирада Санчо сводится к тому, что они должны просто выбить из своей головы уважение к собственности других. Об этом мы ещё услышим кое-что в дальнейшем.

В заключение приобщим ad acta* ещё одно положение. *«На практике же люди не уважают ничего»,* так что, повидимому, дело-то «вовсе» не в «уважении».

Рассуждение № 2. Частная собственность, государство и право.

«Если бы, если бы, если бы!»

«Если бы» святой Санчо оставил на минуту в стороне ходячие представления юристов и политиков насчёт частной собственности, равно как и полемику против них, если бы он рассмотрел эту частную собственность в её эмпирическом суще-

* — к делу. *Ред.*

ствовании, в её связи с производительными силами индивидов, то вся его соломонова мудрость, которую он расточает теперь перед нами, свелась бы к нулю. От него вряд ли ускользнуло бы тогда (хотя, подобно Аввакуму[103], он capable de tout[*]), что частная собственность есть форма общения, необходимая на известной ступени развития производительных сил; что эта форма общения до тех пор не может быть уничтожена, до тех пор является необходимым условием для производства непосредственной материальной жизни, — пока не созданы производительные силы, для которых частная собственность становится стесняющими оковами. В этом случае не ускользнуло бы также и от читателя, что Санчо должен был бы заняться материальными отношениями, а не сводить весь мир к системе теологической морали, чтобы противопоставить ей новую систему морали, объявляющую себя моралью эгоистической. От читателя не ускользнуло бы, что дело идёт о совершенно иных вещах, чем «уважение» и неуважение. «Если бы, если бы, если бы!»

Впрочем, это «если бы» является только отзвуком вышеприведённой фразы Санчо; ибо «если бы» Санчо сделал всё это, то он, разумеется, не мог бы написать своей книги.

Так как святой Санчо принимает на веру иллюзию политиков, юристов и прочих идеологов, которые ставят на голову все эмпирические отношения, и к тому же прибавляет на немецкий манер ещё кое-что от себя, — то *частная собственность превращается* у него в *государственную собственность,* resp.[**] — и *правовую собственность,* над которой он может теперь проделать эксперимент для оправдания своих вышеприведённых уравнений. Присмотримся прежде всего к превращению частной собственности в государственную собственность.

«Вопрос о собственности решается только властью» (напротив, вопрос о власти решается пока что собственностью), «и так как государство одно только является властью — будет ли это государство бюргеров или государство босяков» (штирнеровский «Союз»), «или же просто человеческое государство, — то оно одно и является собственником» (стр. 333).

Рядом с фактом немецкого «государства бюргеров» здесь снова фигурируют одинаково сконструированные фантазии Санчо и Бауэра, между тем как нигде нельзя найти упоминания об исторически важных государственных образованиях. Сперва он превращает государство в некое лицо, в «Обладателя власти». Тот факт, что господствующий класс организует своё совместное господство в публичную власть, в государство, Санчо толкует, — извращая этот факт на немецкий мелкобуржуазный

[*] — способен на все. *Ред.*
[**] — respective — соответственно. *Ред.*

манер, — так, будто «государство» конституируется, в качестве третьей силы, против этого господствующего класса и поглощает в себе, в противовес ему, всю власть. А вслед за тем он начинает подтверждать эту свою веру целым рядом примеров.

Поскольку собственность при господстве буржуазии, как и во все другие эпохи, связана с известными условиями, прежде всего экономическими, зависящими от степени развития производительных сил и общения, — условиями, которые неизбежно получают политическое и юридическое выражение, — то святой Санчо простодушно полагает, будто

«*государство* связывает владение собственностью» (car tel est son bon plaisir*) «с некоторыми условиями, подобно тому как оно связывает с известными условиями всё вообще, например брак» (стр. 335).

Так как буржуа не позволяют государству вмешиваться в их частные интересы и дают ему лишь столько власти, сколько необходимо для того, чтобы обеспечить их собственную безопасность и сохранить конкуренцию; так как буржуа вообще выступают в качестве граждан государства лишь постольку, поскольку этого требуют их частные интересы, — то Jacques le bonhomme полагает, будто они «ничто» пред лицом государства.

«Государство заинтересовано лишь в одном: самому быть богатым; государству нет дела до того, богат ли Михель и беден ли Петер... оба они — ничто перед ним» (стр. 334).

Ту же мудрость черпает он на стр. 345 из того факта, что государство относится терпимо к конкуренции.

Если правление железной дороги интересуется своими акционерами лишь постольку, поскольку они уплачивают взносы и получают дивиденды, то берлинский школьный наставник в своём простодушии умозаключает отсюда, что акционеры — «ничто пред лицом правления, как все мы грешники — пред лицом бога». Из того обстоятельства, что государство бессильно перед частными собственниками, Санчо делает тот вывод, что собственники бессильны перед государством и что сам он бессилен перед обоими.

Далее. Так как буржуа организовали защиту своей собственности в государстве и так как «Я» не может поэтому просто отнять «у такого-то фабриканта» его фабрику, а может это сделать лишь в рамках буржуазных условий, т. е. в рамках условий конкуренции, то Jacques le bonhomme полагает, что

«государство имеет фабрику на правах собственности, фабрикант же — только на правах лена, владения» (стр. 347).

* — ибо так ему заблагорассудилось. *Ред.*

Таким же точно образом собака, охраняющая мой дом, «имеет» этот дом «на правах собственности», а я получаю этот дом от собаки только на правах «лена, владения».

Так как скрытые материальные условия частной собственности часто должны вступать в противоречие с *юридической иллюзией* насчёт частной собственности — как это обнаруживается, например, в случае экспроприации, — то Jacques le bonhomme заключает отсюда, что

«здесь прямо бросается в глаза скрытый в других случаях принцип, согласно которому только государство есть собственник, а отдельное лицо — ленник» (стр. 335).

«Здесь прямо бросается в глаза» только то, что от глаз нашего достопочтенного бюргера остались скрытыми за завесой «Святого» мирские отношения собственности и что он всё ещё должен раздобыть себе в Китае «небесную лестницу», чтобы «взобраться» на ту «ступень культуры», на которой в цивилизованных странах находятся даже школьные наставники. Санчо превращает здесь связанные с *существованием* частной собственности противоречия в *отрицание* частной собственности, — тоже он делал, как мы видели выше, и с противоречиями внутри буржуазной семьи.

Если буржуа, вообще все члены буржуазного общества, вынуждены конституироваться в качестве «Мы», в качество юридического лица, в качестве государства, чтобы обеспечить свои общие интересы и вручить — уже в силу разделения труда — свою, полученную таким образом, коллективную власть немногим лицам, то Jacques le bonhomme воображает, будто

«каждый лишь постольку пользуется собственностью, поскольку он носит в себе Я государства или является лойяльным членом общества... Кто является государственным Я, т. е. добрым бюргером или подданным, тот, в качестве *такого* Я, — а не в качестве собственного Я, — спокойно пользуется леном» (стр. 334, 335).

С этой точки зрения каждый лишь постольку владеет железнодорожной акцией, поскольку он «носит в себе» «Я» правления, — значит, железнодорожной акцией он может владеть только в качестве святого.

Уяснив себе таким образом тождество частной и государственной собственности, святой Санчо может продолжать:

«Если государство не отнимает произвольно у отдельного индивида то, что он получил от государства, то это означает только, что государство не обирает самого себя» (стр. 334, 335).

Если святой Санчо не похищает по своему произволу собственности других, то это означает только, что святой Санчо

не обирает самого себя, ибо он ведь *«рассматривает»* всякую собственность как своё достояние.

От нас не потребуют разбора остальных фантазий святого Санчо насчёт государства и собственности, например его утверждения, что государство «приманивает» и «награждает» отдельных индивидов при помощи собственности, что оно из особого коварства установило высокие гербовые сборы, чтобы разорять граждан, когда они нелойяльны, и т. д. и т. д. Мы не будем вообще останавливаться на том *мелко буржуазно-немецком* представлении о *всемогуществе* государства, на представлении, которое встречается уже у старых немецких юристов, а- здесь преподносится нам в форме торжественных и пышных заверений. — Своё пространное доказательство тождества государственной и частной собственности святой Санчо пытается под конец подтвердить ещё и путём этимологической синонимики, но при этом, однако, он бьёт свою учёность en ambas posaderas*.

«Моя частная собственность [Privateigentum], это — лишь то, что государство предоставляет мне из *своего достояния, отнимая* (priviert) тем самым у других членов государства: она — государственная собственность» (стр. 339).

Случайно оказывается, однако, что дело обстоит как раз наоборот. Частная собственность в *Риме,* к которой только и может относиться эта этимологическая уловка, находилась в самом прямом противоречии с государственной собственностью. Правда, государство предоставляло плебеям частную собственность, но при этом оно не отнимало у «других» их частную собственность, а отнимало у самих этих плебеев их государственную собственность (ager publicus) и их политические права, и поэтому именно *они* назывались privati, ограбленные, а не те фантастические «другие члены государства», о которых грезит святой Санчо. Jacques le bonhomme покрывает себя позором во всех странах, на всех языках и во все эпохи, едва только начинает говорить о положительных фактах, относительно которых «Святое» не может обладать априорным знанием.

Отчаяние по поводу того, что государство поглощает всю собственность, гонит Санчо обратно в его сокровеннейшее «возмущённое» самосознание, где его ошеломляет открытие, что он — *литератор.* Своё изумление он выражает в следующих достопримечательных словах:

«В противоположность государству Я всё отчётливее чувствую, что у Меня ещё остаётся одна великая власть, именно — власть над самим Собой».

* — по ягодицам. *Ред.*

В дальнейшем это развивается следующим образом:

«В Моих мыслях Я имею действительную собственность, которою Я могу торговать» (стр. 339).

Итак, «босяк» Штирнер, «человек лишь идеального богатства», приходит к отчаянному решению начать торговать свернувшимся, скисшим молоком своих мыслей. Но на какую же хитрость пустится он, если государство объявит его мысли контрабандой? Послушайте только:

«Я отказываюсь от них» (что несомненно очень мудро) «и обмениваю их на другие» (при том, разумеется, условии, если кто-либо окажется настолько плохим дельцом, чтобы согласиться на подобный обмен мыслями), «которые и становятся Моей новой, купленной собственностью» (стр. 339).

Наш честный бюргер не успокаивается до тех пор, пока не будет написано чёрным по белому, что он честно купил свою собственность. — Вот оно — утешение берлинского бюргера при всех его государственных бедствиях и полицейских напастях: «Мысли не подлежат пошлине!»

Превращение частной собственности в государственную сводится, в конце концов, к представлению, будто буржуа владеет только в качестве экземпляра, принадлежащего к роду буржуа, — роду, который в своей совокупности называется-де государством и наделяет собственностью отдельных индивидов на правах лена. Здесь опять всё поставлено на голову. В буржуазном классе, как и во всяком другом, совместными и всеобщими условиями становятся только развившиеся личные условия, при которых владеет и живёт каждый отдельный член класса. Если прежде подобные философские иллюзии могли ещё иметь хождение в Германии, то теперь, когда мировая торговля достаточно ясно показала, что буржуазная нажива нисколько не зависит от политики, но зато политика всецело зависит от буржуазной наживы, — теперь подобные иллюзии стали совершенно смехотворны. Уже в XVIII веке политика настолько зависела от торговли, что когда, например, французское государство захотело заключить заём, то ручательство за него голландцам должно было дать частное лицо.

Что «обесценение Меня» или «пауперизм» есть «реализация ценности» или «существование» «государства» (стр. 336), это — одно из 1001 штирнеровских уравнений, о котором мы упоминаем здесь лишь потому, что в связи с ним мы узнаём кое-что новое о пауперизме.

«Пауперизм, это — *обесценение Меня,* он проявляется в том, что Я не могу реализовать Себя как ценность. Поэтому государство и пауперизм — одно и то же... Государство всегда старается *извлечь пользу* из Меня,

т. е. эксплуатировать Меня, утилизировать, использовать, хотя бы это использование состояло только в том, что я забочусь о proles* (пролетариате). Оно хочет, чтобы я был его креатурой» (стр. 336).

Не говоря уже о том, что здесь обнаруживается, как мало от него зависит реализовать свою ценность, хотя он всюду и везде может сохранить свою особенность; не говоря о том, что здесь опять-таки, в противоположность прежним утверждениям, совершенно обособлены друг от друга сущность и явление, — тут снова повторяется приведённое выше мелкобуржуазное мнение нашего простака, будто «государство» хочет эксплуатировать его. Интересно также, что древнеримское этимологическое происхождение слова «пролетариат» наивно протаскивается здесь в современное государство. Неужели святой Санчо действительно не знает, что повсюду, где развилось современное государство, «забота о proles» является для государства, т. е. для официальных буржуа, самой неприятной формой деятельности пролетариата? Не посоветовать ли ему перевести для собственного поучения на немецкий язык Мальтуса и министра Дюшателя? Святой Санчо, как немецкий мелкий буржуа, «чувствовал» «всё отчётливее», что «в противовес государству у него ещё оставалась великая сила», именно — сила создавать себе мысли назло государству. Если бы он был английским пролетарием, он почувствовал бы, что у него «оставалась сила» производить назло государству детей.

И снова иеремиады против государства! И снова теория пауперизма! В качестве «Я» он «создаёт» сперва «муку, полотно или железо и уголь», тем самым уничтожая, одним махом, разделение труда. Затем он начинает «пространно» «жаловаться» на то, что его труд не оплачивается по своей стоимости, и прежде всего вступает в конфликт с теми, кто оплачивает труд. Затем на сцену появляется государство в роли «умиротворителя».

«Если Я не довольствуюсь ценой, которую оно» (т. е. государство) «устанавливает на мой товар и труд, если Я сам стремлюсь установить цену Своего товара, стремлюсь сам к тому, чтобы эта цена была Мне выплачена, то Я вступаю в конфликт прежде всего» (великое «Прежде всего»! — не с государством, а только) «с покупателями товара» (стр. 337).

А когда он хочет войти в «прямые сношения» с этими покупателями, т. е. «схватить их за глотку», государство тотчас же «вмешивается», «отрывая человека от человека» (хотя дело шло не о «человеке вообще», а о рабочем и работодателе или же — что он постоянно смешивает — о покупателе и продавце товаров);

* — потомство. *Ред.*

и притом государство делает это с коварным умыслом — «встать посредине в качестве *духа»* (разумеется, святого духа).

«С рабочими, желающими получить большую плату, обращаются, как с преступниками, лишь только они пожелают *вырвать* её» (стр. 337).

Здесь перед нами снова целый букет бессмыслиц. Господин Сениор мог бы не писать своих писем о заработной плате[104], если бы он предварительно завязал «прямые сношения» со Штирнером, тем более, что в этом случае государство, конечно, не «оторвало бы человека от человека». Санчо заставляет здесь государство выступать трижды — сперва в роли «умиротворителя», затем в качестве фактора, определяющего цену, наконец в виде «духа», в виде Святого. То, что святой Санчо после достославного отождествления частной и государственной собственности заставляет государство определять также и заработную плату, — это свидетельствует столько же о его замечательной последовательности, сколько о полном незнакомстве с делами мира сего. То, что «с рабочими, которые хотят вырвать более высокую заработную плату», в Англии, Америкой Бельгии вовсе не обращаются непременно как с «преступниками» и что, наоборот, они довольно часто этой более высокой платы добиваются на деле, — это опять-таки не известный нашему святому факт, благодаря чему вся его легенда о заработной плате идёт насмарку. То, что рабочие, даже если бы государство не «встало посредине», ничего бы не добились, «схватив за глотку» своих работодателей, во всяком случае добились бы гораздо меньшего, чем путём ассоциаций и забастовок, — разумеется, пока они остаются рабочими, а их противники капиталистами, — это тоже факт, который можно было наблюдать даже в Берлине. Точно так же не нуждается в доказательстве и то, что основанное на конкуренции буржуазное общество и его буржуазное государство в силу всей своей материальной основы не могут допустить между гражданами никакой иной борьбы кроме конкуренции, а как только люди начинают «хватать друг друга за глотку», общество и государство выступают не в виде «духа», а вооружённые штыками.

Впрочем, домысел Штирнера, что обогащение индивидов на основе буржуазной частной, собственности означает только обогащение государства или что до сих пор всякая частная собственность была государственной собственностью, — этот домысел опять-таки ставит исторические отношения на голову. С развитием и накоплением буржуазной собственности, т. е. с развитием торговли и промышленности, отдельные лица всё более богатели, государство же всё более впадало в

задолженность. Этот факт обнаружился уже в первых итальянских торговых республиках, затем проявился наиболее ярко, начиная с прошлого столетия, в Голландии, где биржевой спекулянт Пинто обратил внимание на данное явление ещё в 1750 г., а теперь этот факт снова наблюдается в Англии. Поэтому-то мы и видим, что как только буржуазия накопит денег, — государство оказывается вынужденным выклянчивать их у буржуазии, а под конец оно и просто покупается ею. И это происходит в тот период, когда буржуазии противостоит ещё другой класс, и государство может, следовательно, сохранить видимость некоторой самостоятельности по отношению к каждому из них. Даже продавшись, государство всё ещё нуждается в деньгах и поэтому продолжает зависеть от буржуа, но зато оно может, когда этого требуют интересы буржуазии, получить в своё распоряжение большие средства, чем другие, менее развитые и поэтому менее обременённые долгами государства. Однако даже самые неразвитые государства Европы, члены Священного союза, неотвратимо идут навстречу этой судьбе и будут скуплены буржуазией с аукциона; и тогда Штирнер сможет их утешить ссылкой на тождество частной и государственной собственности; особенно он сможет утешить этим своего собственного суверена, который тщетно пытается отодвинуть час продажи государственной власти в такой мере «испортившимся» «бюргерам».

Теперь мы переходим к вопросу об отношении между частной собственностью и правом, где нам опять преподносится в другой форме та же самая дребедень. Тождество государственной и частной собственности получает здесь как будто новый оборот. Политическое *признание* частной собственности в законодательстве рассматривается как *основа* частной собственности.

«Частная собственность живёт милостью права. Только в праве она имеет свою гарантию, — ведь владение не есть ещё собственность; оно становится Моим только с согласия права; это — не факт, а фикция, мысль. Это — собственность в силу права, правовая собственность, *гарантированная* собственность; она — Моя не благодаря Мне, а благодаря — праву» (стр. 332).

В этой фразе приведённая уже выше бессмыслица о государственной собственности достигает ещё большей высоты комизма. Перейдём поэтому сразу, к тому, как Санчо эксплуатирует фиктивное jus utendi et abutendi*.

На стр. 332 мы узнаём, кроме вышеприведённой прекрасной сентенции, что собственность «есть неограниченная власть над каким-либо объек-

* — право употребления и злоупотребления, т. е. право распоряжаться вещью по своему произволу. *Ред.*

том, которым Я могу располагать, как мне заблагорассудится». Но «власть» не есть «нечто существующее само по себе, а существует она только во властном Я, во Мне, наделённом властью» (стр. 366). Поэтому собственность не есть «вещь», не есть «это дерево; Моя власть над ним, Моё распоряжение им — это и есть Моё» (стр. 366). Он знает только «вещи» и «Я». «Отделённая от Я», получившая самостоятельное существование, превращённая в «призрак» «власть есть право». «Эта увековеченная власть» (рассуждение о наследственном праве) «не угасает даже с Моей смертью, но передаётся или наследуется. Вещи в действительности принадлежат не Мне, а праву. С другой стороны, это не больше, чем простой мираж, ибо власть отдельного индивида становится постоянной, становится правом лишь потому, что другие индивиды соединяют свою власть с его властью. Иллюзия заключается в том, что они полагают, будто не могут взять обратно свою власть» (стр. 366, 367). «Собака видит кость во власти другой собаки и просто отступает, если чувствует себя слишком слабой. Человек же уважает *право* другого человека на его кость... И как здесь, так и вообще *«человеческим»* называют такое отношение к вещам, когда во всём вид«т нечто *духовное,* в данном случае — право, т. е. когда всё превращают в призрак и относятся к нему как к призраку... Человеку свойственно рассматривать единичное не как единичное, а как всеобщее» (стр. 368, 369).

Таким образом, все злоключения проистекают опять-таки из веры индивидов в понятие права, которое они *должны* выбить из своей головы. Святой Санчо знает лишь «вещи» и «Я», обо всём же, что не подходит под эти рубрики, обо всех отношениях, он имеет лишь абстрактные понятия, которые поэтому тоже превращаются для него в «призраки». «С другой стороны», он, правда, смутно чувствует подчас, что всё это— «простой мираж» и что «власть отдельного индивида» весьма зависит от того, соединяют ли с ней свою власть другие люди. Но в последнем счёте всё сводится всё-таки к «иллюзии», которую питают отдельные индивиды, *«полагая,* будто они не могут взять обратно свою власть». «В действительности», значит, железная дорога принадлежит не акционерам, а уставу. Санчо тут же приводит в качестве разительного примера наследственное право. Санчо объясняет его не из необходимости накопления и существующей до всякого права семьи, а из *юридической фикции о продлении власти, о* сохранении её и после смерти. Однако по мере перехода феодального общества в буржуазное все законодательства всё более и более отказываются от этой юридической фикции. (Ср., например, кодекс Наполеона.) Здесь нет надобности разъяснять, что абсолютная отцовская власть и майорат — как естественно возникший ленный майорат, так и позднейшей формы — основывались на весьма определённых материальных отношениях. То же самое имеет место у древних народов в эпоху разложения *общности [Gemeinwesen]* вследствие развития *частной* жизни (лучшее тому доказательство — история римского наследственного права).

Вообще Санчо не мог выбрать более неудачный пример, чем наследственное право, которое яснее всего показывает зависимость права от производственных отношений. Ср., например, римское и германское наследственное право. Разумеется, никогда ещё ни одна собака не превратила кость в фосфор, в костяную муку или известь и точно так же ей никогда ещё «ничего не приходило в голову» насчёт её «права» на кость; точно так же святому Санчо никогда не «приходило в голову», что следовало бы подумать о том, не связано ли право на кость, которое приобретают люди, а не собаки, с тем, что люди обращают эту кость определённым образом в предмет производства, а собаки на это неспособны. Вообще в одном этом примере перед нами весь метод критики Санчо и его непоколебимой веры в ходячие иллюзии. Существовавшие до сих пор производственные отношения индивидов должны выражаться также в качестве правовых и политических отношений. (Смотри выше.) В рамках разделения труда эти отношения должны приобрести самостоятельное существование по отношению к индивидам. Все отношения могут быть выражены в языке только в виде понятий. Уверенность, что эти общие представления и понятия существуют в качестве таинственных сил, есть необходимый результат того, что реальные отношения, выражением которых они являются, получили самостоятельное существование. Эти общие представления, кроме их отмеченного значения в обыденном сознании, приобретают ещё особое значение и развитие у политиков и юристов, которых разделение труда толкает к возведению этих понятий в культ и которые видят в них, а не в производственных отношениях, истинную основу всех реальных отношений собственности. Святой Санчо, не задумываясь, перенимает эту иллюзию и на этом основании объявляет правовую собственность основой частной собственности, а правовое понятие — основой правовой собственности, после чего он может ограничить всю свою критику тем, что объявляет понятие права понятием, призраком. Этим для святого Санчо всё исчерпано. Для его успокоения можно ему ещё напомнить, что во всех ранних законодательствах поведение двух собак, нашедших кость, рассматривается как право; vim vi repellere licere[*] — говорят Пандекты[105]; idque jus natura comparatur[**], причём под правом понимается jus quod natura omnia animalia docuit[***] (людей и собак); впоследствии же организованное отражение силы силой «как раз» и становится правом.

[*] — силу можно отразить силой. *Ред.*
[**] — это право даётся природой. *Ред.*
[***] — право, которому природа обучила всех животных. *Ред.*

Святой Санчо, сев на своего конька, обнаруживает свою учёность в области истории права тем, что начинает спорить с Прудоном из-за «кости».

Прудон, — говорит он, — «пытается уверить нас, что общество есть первоначальный владелец и единственный собственник права, не подлежащего давности; что по отношению к обществу так называемый собственник стал вором; что поэтому, если оно отнимает у какого-нибудь нынешнего собственника его собственность, то оно не похищает у него ничего, так как оно лишь реализует своё не подлежащее давности право. Вот куда может завести призрак общества как *юридического лица»* (стр. 330, 331).

В противоположность этому Штирнер старается «уверить» нас (стр. 340, 367, 420 и др.), что мы, т. е. неимущие, подарили собственникам их собственность из неведения, трусости или же но доброте сердечной и т. д., и призывает нас к тому, чтобы мы взяли назад свой подарок. Между обоими «уверениями» разница та, что Прудон основывается на историческом факте, а святой Санчо только «вбил себе нечто в голову», чтобы придать делу «новый оборот». В действительности же новейшие исследования по истории права установили, что как в Риме, так и у германских, кельтских и славянских народов развитие собственности имело исходным пунктом общинную или племенную собственность и что настоящая частная собственность повсюду возникла путём узурпации; этого святой Санчо, разумеется, не мог извлечь из осенившей его глубокой мысли, что понятие права есть понятие. По отношению к юристам-догматикам Прудон был вполне прав, подчёркивая этот факт и вообще борясь с ними при помощи их же собственных предпосылок. «Вот куда может завести призрак» понятия права как понятия. Прудону по поводу его вышеприведённого положения можно было бы возражать лишь в том случае, если бы он защищал более раннюю и грубую форму собственности против частной собственности, развившейся пз этой первобытной общности [Gemeinwesen]. Санчо резюмирует свою критику Прудона в форме высокомерного вопроса:

«К чему так сентиментально взывать, подобно ограбленному бедняку, к чувству сострадания?» (стр. 420).

Очевидно, сентиментальность, — которой, впрочем, вовсе нет у Прудона, — дозволена только по отношению к Мариторнес. Санчо действительно воображает, что он — «целостный человек» по сравнению с таким верующим в привидения субъектом, как Прудон. Он считает революционным свой напыщенный канцелярский стиль, которого устыдился бы даже Фридрих-Вильгельм IV. «Блаженны верующие!»

На стр. 340 мы узнаём, что

«все попытки создать разумные законы касательно собственности изливались из *лона любви* в пустынное море определений».

Сюда же относится не менее забавная фраза:

«Существовавшее до сих пор общение основывалось на любви, на взаимной внимательности, на заботе друг о друге» (стр. 385).

Святой Санчо поражает здесь самого себя удивительным парадоксом насчёт права и общения. Но если мы вспомним, что под «любовью» он понимает любовь к «Человеку», вообще к чему-то, существующему в себе и для себя, ко Всеобщему, что он понимает под ней отношение к индивиду или вещи как к сущности, к *Святому,* — то эта блестящая видимость развеется в прах. Вышеприведённые изречения оракула сведутся тогда к старым, изрядно наскучившим нам на протяжении всей «Книги» тривиальностям, к тому, что две вещи, о которых Санчо ничего не знает, — а именно существовавшее до сих пор право и существовавшее до сих пор общение, — являются воплощениями «Святого» и что вообще до сих пор только «понятия господствовали над миром». Отношение к Святому, обычно называемое «уважением», можно иногда величать также и «любовью». (Смотри «Логику».)

Приведём только один пример того, как святой Санчо превращает законодательство в любовную связь, а торговые дела — в любовную интригу:

«В одном регистрационном билле относительно Ирландии правительство внесло предложение предоставить избирательное право только тем, кто платит пять фунтов стерлингов налога в пользу бедных. Следовательно тот, кто подаёт милостыню, приобретает политические права или же становится в некоторых странах рыцарем ордена лебедя» (стр. 344).

Заметим здесь прежде всего, что этот «регистрационный билль», дающий «политические права», был муниципальным или корпоративным биллем или же, выражаясь более понятным для Санчо языком, «городовым положением», которое могло давать не «политические права», а лишь городские права, избирательные права для выбора местных должностных лиц. Во-вторых, Санчо, занимающийся переводом Мак-Куллоха, должен был бы всё-таки знать, что значит to be assessed to the poor-rates at five pounds. Это вовсе не значит «платить пять фунтов налога в пользу бедных», а значит быть внесённым в списки плательщиков этого налога в качестве жильца дома, наём которого обходится ежегодно в пять фунтов. Наш берлинский простак не знает, что налог в пользу бедных в Англии и Ирландии есть *местный* налог, имеющий *различные* размеры

в разных городах и в разные годы, так что просто невозможно было бы связать какое-нибудь право с уплатой этого налога в определённом размере. Наконец, Санчо думает, будто английский и ирландский налог в пользу бедных, это — *«милостыня»;* в действительности же эти деньги служат средством для прямой и открытой наступательной войны, которую господствующая буржуазия ведёт против пролетариата. Из них покрываются расходы на содержание работных домов, которые, как известно, являются мальтузианским средством для отпугивания от пауперизма. Мы видим, как Санчо «переносится из лона любви в пустынное море определений».

Заметим мимоходом, что немецкая философия, вследствие того, что единственной исходной точкой она считала сознание, неизбежно должна была завершиться моральной философией, где различные герои ломают копья из-за истинной морали. Фейербах любит человека во имя человека, святой Бруно любит его потому, что он этого «заслуживает» (Виганд, стр. 137), а святой Санчо, проникнутый сознанием своего эгоизма, любит «каждого», ибо так ему угодно («Книга», стр. 387).

Мы уже видели выше — в первом рассуждении, — как мелкие земельные собственники, исполненные уважения, выключили себя из крупной земельной собственности. Это самоисключение из чужой собственности, из-за почтения к ней, изображается вообще как характерная особенность буржуазной собственности. Из этой особенности Штирнер умудряется объяснить себе, почему

«внутри буржуазного строя, несмотря на то, что согласно его принципу каждый должен быть собственником, большинство не имеет ровным счётом ничего» (стр. 348). Это «происходит оттого, что большинство радуется уже одной возможности быть вообще владельцами, хотя бы только какой-нибудь пары тряпок» (стр. 349).

Что «большинство людей» обладает лишь «какой-нибудь парой тряпок», Шелига считает вполне естественным последствием их любви к тряпкам.

Стр. 343: «Итак, я всего лишь владелец? Нет, это до сих пор были владельцы, которые обеспечивали себе обладание своим клочком земли тем, что позволяли и другим владеть каким-нибудь клочком; теперь же *всё* принадлежит Мне, Я — собственник всего, в чём Я нуждаюсь и чем Я могу овладеть».

Подобно тому как выше Санчо заставил мелких земельных собственников почтительно выключить себя из крупной собственности, а теперь заставляет каждого из них выключить себя из собственности другого, — так он мог бы далее, переходя к деталям, выключить торговую собственность из земельной,

фабричную из собственно торговой и т. д., — всё это на основе уважения — и прийти таким образом к совершенно новой политической экономии на базе Святого. И тогда ему останется только выбить из головы уважение, чтобы одним ударом покончить с разделением труда и вытекающей отсюда формой собственности. Образец этой новой политической экономии Санчо даёт на стр. 128 «Книги», где он покупает иголку не у shopkeeper*, а у уважения, не на деньги, уплачиваемые shopkeeper, а на уважение, которым он платит иголке. Впрочем, *догматическое* самовыключение каждого индивида из чужой собственности, с которым воюет Санчо, это — чисто юридическая иллюзия. При современном способе производства и общения каждый наносит удары этой иллюзии, думая как раз о том, как бы выключить всех других индивидов из принадлежащей им собственности. Как дело обстоит со штирнеровской «собственностью на всё», — ясно уже из придаточного предложения: «в чём Я нуждаюсь и чем Я *могу овладеть».* Он сам разъясняет это подробно на стр. 353: «Если Я скажу: Мне принадлежит мир, то это, *собственно говоря, тоже пустая болтовня,* имеющая смысл лишь постольку, поскольку Я не уважаю чужой собственности», т. е. поскольку *неуважение* к чужой собственности составляет *его собственность.*

Столь дорогая сердцу нашего Санчо частная собственность огорчает его именно своей исключительностью, без которой она была бы бессмыслицей, — его огорчает тот факт, что помимо него имеются ещё другие частные собственники. Ведь чужая частная собственность священна. Мы увидим, каким образом он в своём «Союзе» справляется с этим бедствием: мы убедимся, что его эгоистическая собственность, собственность в необыкновенном смысле, есть не что иное, как преображённая его всеосвящающей фантазией обыкновенная, или буржуазная, собственность.

Закончим следующей соломоновой мудростью: «Если люди достигнут того, что они потеряют уважение к собственности, то каждый будет обладать собственностью ... тогда [*союзы* и в этом отношении умножат средства отдельного индивида и обеспечат его завоеванную собственность» (стр. 342)].**

[Рассуждение № 3. О конкуренции в обыкновенном и необыкновенном смысле.]

Однажды утром автор этого рассуждения, нарядившись в подобающий костюм, отправился к г-ну министру Эйххорну:

---

* — лавочника. *Ред.*

** В рукописи недостает четырёх страниц. *Ред.*

«Так как с фабрикантом ничего не выходит» (так как г-н министр финансов не дал ему ни места, ни денег для постройки собственной фабрики, а г-н министр юстиции не разрешил отнять фабрику у фабриканта — смотри выше главу о буржуазной собственности), «то Я решил конкурировать вон с тем профессором права; он ведь простофиля, и Я, знающий во сто раз больше, чем он, добьюсь, что его аудитория опустеет». — «Но, друг мой, учился ли Ты в университете и получил ли ты учёную степень?» — «Нет, но что же из этого? Я полностью овладел теми познаниями, которые необходимы для преподавательской деятельности». — «Мне очень жаль, но в этом деле нет свободы конкуренции. Я не имею ничего против тебя лично, но не хватает самого существенного — докторского диплома, а Я, государство, требую диплом». — «Так вот какова, значит, свобода конкуренции, — вздохнул автор, — лишь государство, *Мой господин,* даёт мне возможность конкурировать». После чего, удручённый, он вернулся к себе домой (стр. 347).

В развитых странах ему бы не пришло в голову испрашивать у государства разрешения конкурировать с профессором права. Но раз он обращается к государству как к *работодателю* и требует у него вознаграждения, т. е. *заработной платы,* следовательно сам вступает в отношения конкуренции, то после его известных уже нам рассуждений о частной собственности и privati*, общинной собственности, пролетариате, lettres patentes**, государстве и status*** и т. д. вряд ли можно предполагать, что ему «повезёт». Судя по его прошлым подвигам, государство может назначить его, в лучшем случае, пономарём (custos) «Святого» в каком-нибудь захолустном померанском государственном имении.

Для развлечения мы можем «эпизодически вставить» здесь великое открытие Санчо, что между *«бедными»* и *«богатыми»* «такое же различие» «как между *состоятельными* и *несостоятельными»* (стр. 354).

Пустимся теперь снова в «пустынное море» штирнеровских «определений» конкуренции:

«С конкуренцией связано *не столько»* (о, «Не Столько»!) «намерение сделать дело по возможности лучше, сколько намерение сделать его по возможности *доходным,* выгодным. Поэтому люди изучают какую-нибудь науку ради будущей должности (изучение ради куска хлеба), овладевают искусством низкопоклонства и лести, рутиной и деловыми навыками, работают для виду. Поэтому люди, если по видимости и заботятся как будто о *добрых деяниях,* то в действительности имеют в виду лишь выгодные махинации и наживу. Конечно, никто не хочет быть цензором, но зато всякий хочет получить повышение... всякий боится перемещения, а тем более отставки» (стр. 354, 355).

Пусть наш простак отыщет учебник политической экономии, в котором хотя бы какой-либо теоретик утверждал, что при

* — ограбленных. *Ред.*
** — патентах. *Ред.*
*** — состоянии. *Ред.*

конкуренции вся суть в «добрых деяниях» или же в том, чтобы «сделать дело по возможности лучше», а не в том, чтобы «сделать его по возможности доходным». Впрочем, в любой книге этого рода он может найти, что при строе частной собственности, разумеется, «лучше всего» «обделывает дело» наиболее развитая конкуренция, — как например в Англии. Мелкое торговое и промышленное мошенничество процветает лишь в условиях ограниченной конкуренции, среди китайцев, немцев и евреев, вообще среди разносчиков и мелких лавочников. Но наш святой даже не упоминает о торговле в разнос; он знает только конкуренцию сверхштатных чиновников и референдариев, обнаруживая все черты образцового королевско-прусского мелкого чиновника. С таким же успехом он мог бы привести в качестве примера конкуренции соревнование между придворными всех времён из-за милости государя, но это лежит слишком уж далеко за пределами его мелкобуржуазного кругозора.

После этих поразительных приключений со сверхштатными чиновниками, казначеями и регистраторами происходит великое приключение святого Санчо с знаменитым конём Клавиленьо, предсказанное пророком Сервантесом в Новом завете, в XLI главе. Санчо садится на волшебного коня политической экономии и определяет минимум заработной платы при помощи «Святого». Правда, и здесь он обнаруживает свою прирождённую робость и сначала отказывается сесть на летающего коня, уносящего его далеко выше туч, в область, «где рождаются град, снег, гром и молния». Но «герцог», т. е. «государство», ободряет его, и вслед за тем как уселся в седло более смелый и опытный Дон Кихот-Шелига, наш храбрый Санчо также взбирается на лошадиный круп. И как только рука Шелиги повернула винт на голове коня, конь тотчас же взвился высоко в воздух, и все дамы — в особенности Мариторнес — закричали им вслед: «Пусть согласный с собой эгоизм сопровождает Тебя, мужественный рыцарь, и Тебя, ещё более мужественный оруженосец, и да удастся вам освободить нас от призрака Маламбруно, от «Святого». Но только сохраняй равновесие, мужественный Санчо, чтобы не упасть и чтобы с Тобой не произошло того, что приключилось с Фаэтоном, когда он захотел управлять колесницей солнца!»

«Если мы допустим» (он колеблется уже гипотетически), «что подобно тому как *порядок* относится к *сущности, государства,* так и *подчинение* обосновано в его *природе»* (приятное модулирование между «сущностью» и «природой» — теми «козами», которых наблюдает Санчо во время своего полёта), *«то* мы заметим, что подчинённые» (следовало, разумеется, сказать: подчиняющие) «или привилегированные *непомерно обдирают* и *обсчитывают* нижестоящих») (стр. 357).

«Если мы допустим... то заметим». Следовало сказать: то допустим. Допустив, что в государстве существуют «подчиняющие» и «подчинённые», мы тем самым «допустили», что первые имеют «привилегии» по сравнению с последними. Но стилистическую красоту этой фразы, равно как и внезапное признание «сущности» и «природы» некоей вещи, мы приписываем робости и замешательству нашего Санчо, с трудом сохраняющего равновесие во время своего воздушного полёта, — мы относим это также и за счёт зажжённых под его носом ракет. Мы не удивляемся даже тому, что святой Санчо выводит следствия конкуренции не из конкуренции, а из бюрократии, и снова утверждает, что заработная плата определяется государством*.

Он не понимает, что постоянные колебания заработной платы разбивают вдребезги всю его прекрасную теорию; при более внимательном изучении отношений промышленности он нашёл бы, конечно, примеры того, что какой-нибудь фабрикант, согласно всеобщим законам конкуренции, мог бы оказаться «обдираемым» и «обсчитываемым» своими рабочими, если бы эти юридические и моральные выражения не утратили всякий смысл в рамках конкуренции.

В каком простецком и мелкобуржуазном виде отражаются в единственном черепе Санчо всеохватывающие мировые отношения, какие старания, в качестве школьного наставника, прилагает он к тому, чтобы извлекать для себя из всех этих отношений только полезные моральные уроки и, вместе с тем, опровергать эти отношения моральными же постулатами, — об этом опять-таки ярко свидетельствует карликовый формат, в который сжимается для него конкуренция. Мы должны привести in extenso** это несравненное место, чтобы «ничто не пропало даром».

«Что касается опять-таки конкуренции, то она существует лишь потому, что не все берутся за *своё дело* и не все *приходят к соглашению* друг с другом относительно него. Так, например, хлеб составляет предмет потребления для всех жителей какого-нибудь города; поэтому они могли бы легко столковаться между собой и устроить общественную хлебопекарню. Вместо этого они предоставляют поставку этого предмета потребления конкурирующим между собой пекарям, точно так же поставку мяса — мясникам, а вина — виноторговцам и т. д. ... Если *Я* не забочусь о *Своём* деле, то должен *довольствоваться* тем, что другим *угодно* будет предоставить Мне. Иметь хлеб — это Моё дело, Моё желание и стремление,

* Далее в рукописи перечёркнуто: «Он здесь опять не принимает во внимание, что «обсчитывание» и «обдирание» рабочих в современном мире основано на отсутствии у них имущества и что это отсутствие имущества находится в прямом противоречии с заверением, которое всякие Санчо подсовывают либеральным буржуа, — заверением, что посредством парцелляции землевладения они предоставляют собственность каждому». *Ред.*

** — полностью. *Ред.*

и, однако, это дело предоставляют пекарям, рассчитывая самое большее на то, что благодаря их вражде, соперничеству, соревнованию — словом, их конкуренции, можно будет получить выгоду, на которую нельзя было рассчитывать при цеховом строе, когда право хлебопечения *безраздельно* принадлежало цеховым мастерам» (стр. 365).

Для нашего мелкого буржуа весьма характерно, что он рекомендует здесь своим собратьям-обывателям, в противовес конкуренции, такое мероприятие, как общественные хлебопекарни, которые сплошь и рядом существовали при цеховом строе и были уничтожены более дешёвым способом производства, связанным с конкуренцией, — рекомендует мероприятие чисто местного типа, которое могло удержаться лишь при ограниченных отношениях и неизбежно должно было погибнуть вместе с появлением конкуренции, уничтожившей эту местную ограниченность. Из факта конкуренции он не вынес даже того урока, что «потребность», например, в хлебе каждый день иная; он не понял, что вовсе не от него зависит, будет ли ещё завтра хлеб «его насущным делом» и будут ли ещё другие признавать насущным делом его потребность, и что в рамках конкуренции цена хлеба определяется издержками производства, а не произволом пекарей. Он игнорирует все те отношения, которые впервые созданы конкуренцией: уничтожение местной ограниченности, установление средств сообщения, развитое разделение труда, мировые сношения, пролетариат, машины и т. д., и с прискорбием озирается назад, на средневековое мещанство. Насчёт конкуренции он знает только то, что она есть «вражда, соперничество и соревнование»; ее связь с разделением труда, с отношением между спросом и предложением и т. д. его не интересует*. Что буржуа повсюду, где этого требовали их интересы (а в этом деле они смыслят больше, чем святой Санчо), всякий раз «приходили к соглашению», поскольку это допускали конкуренция и частная собственность, — об этом свидетельствуют акционерные общества, которые зародились вместе с появлением морской торговли и мануфактуры и охватили все доступные им отрасли промышленности и торговли. Подобные «соглашения», приведшие между прочим к завоеванию целого царства

* Далее в рукописи перечеркнуто: «Они могли бы «прийти к соглашению» с самого начала. Что только конкуренция делает вообще возможным «соглашение» (если употребить данное, относящееся к области морали, слово), что в силу противоположности классовых интересов о санчевском всеобщем «соглашении» не может быть и речи, — до этого нашему мудрецу мало дела. Вообще эти немецкие философы возводят своё собственное местно-ограниченное убожество в нечто всемирно-историческое, воображая, что в важнейших по своему историческому значению отношениях недоставало всего только их мудрости, чтобы закончить дело «соглашением» и привести неб в надлежащий порядок. Что на подобных фантазиях далеко не уедешь, — это видно на примере нашего Санчо». *Ред.*

в Ост-Индии, конечно, мелочь по сравнению с благонамеренной фантазией насчёт общественной хлебопекарни, — фантазией, которую стоило бы обсудить в «Vossische Zeitung». — Что касается пролетариев, то они — по крайней мере, в своём современном виде — возникли лишь из конкуренции; не раз уже создавали они коллективные предприятия, которые, однако, всякий раз погибали, потому что не были в состоянии конкурировать с «враждующими» частными пекарями, мясниками и т. д. и потому что для пролетариев — в силу того, что само разделение труда часто создаёт противоположность между их интересами — невозможно какое-либо другое «соглашение» кроме политического, направленного против всего нынешнего строя. Там, где развитие конкуренции даёт возможность пролетариям «приходить к соглашению», там они «соглашаются» насчёт совершенно иных вещей, чем общественные хлебопекарни*. Отсутствие «соглашения» между конкурирующими индивидами, отмечаемое здесь Санчо, одновременно и соответствует и совершенно противоречит его дальнейшим рассуждениям о конкуренции, которыми мы можем насладиться в «Комментарии» (Виганд, стр. 173).

«Конкуренцию ввели потому, что считали её благом для всех. Насчёт неё *сговорились,* к ней попытались подойти *сообща...* относительно нее пришли примерно к такому же *соглашению,* какое находят целесообразным... охотники, когда они рассыпаются по лесу и охотятся «в одиночку»... Правда, теперь оказывается... что при конкуренции не каждый получает... свою выгоду».

«Оказывается», что Санчо знает об охоте ровно столько же, сколько о конкуренции. Он говорит не об облаве на зверя и не о псовой охоте, а об охоте в необыкновенном смысле слова. Ему остаётся ещё только написать по вышеуказанным принципам новую историю промышленности и торговли и создать «Союз» для подобной необыкновенной охоты.

В том же самом мирном, уютно-идиллическом стиле, — стиле газеты для поселян, — говорит он об отношении конкуренции к нравственности.

«То из телесных благ, что человек как таковой» (!) «не может удержать за собой, мы вправе отнять у него — таков смысл конкуренции свободы промысла. Достаётся нам также и то, чего он не может удержать из

* Далее в рукописи перечёркнуто: ««Они» должны «вступить в соглашение» относительно общественной хлебопекарни. Что эти «они», эти «все», в каждую эпоху и при различных отношениях, сами являются различными индивидами с различными интересами, — это, конечно, совершенно не касается нашего Санчо. Вообще, индивиды во всей предшествующей истории делали ту ошибку, что не усваивали с места в карьер ту заумную «мудрость», с которой наши немецкие философы задним числом разглагольствуют относительно истории». *Ред.*

духовных благ. Неприкосновенны только *освящённые* блага. Освящённые и гарантированные — кем?.. Человеком или понятием, понятием данного явления». В качестве примера подобных освящённых благ он приводит «жизнь», «свободу личности», «религию», «честь», «чувство приличия», «чувство стыда» и т. д. (стр. 325).

Все эти «освящённые блага» Штирнер «вправе» отнять в развитых странах хоть и не у «человека как такового», но у действительного человека, — разумеется, путём конкуренции и в её рамках. Великий общественный переворот, произведённый конкуренцией, — переворот, который превратил взаимоотношения буржуа между собой и их отношения к пролетариям в чисто денежные отношения, а все вышеназванные «освящённые блага» превратил в предметы торговли и который разрушил для пролетариев все естественно возникшие и традиционные отношения, например семейные и политические, вместе со всей их идеологической надстройкой, — эта могучая революция исходила, разумеется, не из Германии. Германия играла в ней лишь пассивную роль: она дала отнять у себя свои освящённые блага, не получив за них даже обычной цены. Поэтому и наш немецкий мелкий буржуа знает лишь лицемерные заверения буржуа насчёт моральных границ конкуренции, — заверения тех самых буржуа, которые ежедневно попирают ногами «освящённые блага» пролетариев, их «честь», «чувство стыда», «свободу личности» и лишают их даже религиозного обучения. В этих, служащих ему убежищем, «моральных границах» он видит истинный «смысл» конкуренции, а её действительность не соответствует её смыслу.

Санчо резюмирует результаты своих исследований по вопросу о конкуренции в следующей фразе:

«Свободна ли конкуренция, которую в тысячи границ втискивает государство, этот, по бюргерскому принципу, верховный владыка?» (стр. 347).

«Бюргерский принцип» Санчо — всюду делать из «государства» «владыку» и считать границы конкуренции, вытекающие из способа производства и общения, теми границами, в которые «государство» «втискивает» конкуренцию, — высказывается здесь ещё раз с подобающим «возмущением».

«В самое последнее время» до Санчо дошли «из Франции» всякого рода новости (ср. Виганд, стр. 190), между прочим и речи об овеществлении лиц в конкуренции и о различии между конкуренцией и соревнованием. Но «бедный берлинец» «испортил *по глупости* эти прекрасные вещи» (Виганд, там же, где его устами говорит его нечистая совесть), «Так, например, он изрекает» на стр. 346 «Книги»:

«Разве свободная конкуренция действительно свободна? Более того, есть ли это действительно конкуренция, т. е. конкуренция *лиц,* за которую она себя выдаёт, потому только, что она основывает на этом титуле свои права?»

Госпожа Конкуренция, оказывается, выдаёт себя за что-то, ибо она (т. е. несколько юристов, политиков и мечтательных мелких буржуа, плетущихся в хвосте её свиты) основывает на этом титуле свои права. При помощи этой аллегории Санчо начинает приспособлять «прекрасные вещи» «из Франции» к берлинскому меридиану. Мы обойдём рассмотренное уже выше абсурдное утверждение, что «государство не имеет ничего против Моей особы» и, следовательно, позволяет мне конкурировать, но только не даёт мне «вещь» (стр. 347), и перейдём прямо к его доказательству, что конкуренция вовсе не есть конкуренция лиц.

«Но конкурируют ли в действительности *лица?* Нет, опять-таки — *только вещи!* Деньги — в первую очередь, и т. д. В соревновании один непременно отстаёт от другого. Но большая разница, могут ли недостающие средства приобретаться с помощью *личной силы* или же они получаются только из милости, только в качестве подарка, и притом так, что, например, более бедный вынужден оставить за более богатым, т. е. подарить ему, его богатство» (стр. 348).

Теорию подарка «мы охотно ему подарим» (Виганд, стр. 190). Пусть он заглянет в любой учебник права, в главу о «договоре»: он узнает тогда, является ли «подарок», который он «вынужден подарить», подарком. Штирнер по этому именно способу «дарит» нам нашу критику его книги, ибо он «вынужден оставить её за нами, т. е. подарить» нам её.

Для Санчо не существует того факта, что из двух конкурентов, обладающих равными «вещами», один разоряет другого. Что рабочие конкурируют друг с другом, хотя они вовсе не обладают «вещами» (в штирнеровском смысле), — этого факта тоже для него не существует. Устраняя конкуренцию рабочих между собой, он выполняет одно из благочестивейших пожеланий наших «истинных социалистов», которые не замедлят горячо отблагодарить его. Конкурируют-де между собой «только вещи», а не «лица». — Воюет только оружие, а не люди, которые им пользуются, научившись владеть им. Люди нужны здесь только для того, чтобы быть застреленными. — Такое отражение получает конкурентная борьба в головах мелкобуржуазных школьных наставников, которые перед лицом современных биржевых баронов и хлопчатобумажных лордов утешают себя мыслью, что им недостаёт только «вещи», чтобы направить против них свою «личную силу». Это скудоумное представление принимает ещё более комический вид, если присмотреться несколько

внимательнее к «вещам», а не ограничиваться наиболее общим и популярным, примером чего могут служить «деньги» (впрочем, деньги — не такая уж популярная вещь, как это кажется). К этим «вещам» относится, между прочим, и то, что конкурент живёт в определённой стране и определённом городе, где он пользуется теми же преимуществами, что и его существующие уже конкуренты; что взаимоотношение города и деревни достигло высокой ступени развития; что он конкурирует при благоприятных географических, геологических и гидрографических условиях; что в Лионе он работает как фабрикант шёлка, в Манчестере — как хлопчатобумажный фабрикант, а в какую-нибудь предыдущую эпоху он был, например, арматором в Голландии; что разделение труда получило в его отрасли производства, — как и в других, совершенно не зависящих от него областях промышленности, — высокое развитие; что средства сообщения гарантируют ему такой же дешёвый транспорт, как и его конкурентам; что он находит умелых рабочих и опытных надсмотрщиков. Все эти необходимые для конкуренции «вещи» и вообще способность конкурировать на *мировом рынке* (которого он не знает и не может знать из-за своей теории государства и общественной хлебопекарни, но который, к сожалению, определяет конкуренцию и способность к конкурентной борьбе), — все эти «вещи» не могут быть добыты им «личной силой», ни «получены им в виде подарка» благодаря «милости» «государства» (ср. стр. 348). Прусское государство, которое пыталось «подарить» всё это своей Seehandlung[106], могло бы кое-что весьма поучительное рассказать ему об этом. Санчо выступает здесь в качестве королевско-прусского философа Seehandlung, ибо его рассуждения являются, собственно, подробным комментарием к иллюзии прусского государства насчёт своего всемогущества и к иллюзии Seehandlung насчёт своей способности к конкурентной борьбе. Надо, впрочем, заметить, что конкуренция началась как «конкуренция лиц», обладающих «личными средствами». Освобождение крепостных, первое условие конкуренции, первое накопление «вещей» были чисто «личными» актами. Поэтому, если Санчо хочет поставить конкуренцию лиц на место конкуренции вещей, то это значит, что он хочет вернуться к исходному пункту конкуренции, воображая при этом, будто его добрая воля и его необыкновенно-эгоистическое сознание могут придать другое направление развитию конкуренции.

Сей великий муж, для которого нет ничего святого и который не задаётся никакими вопросами о «природе вещи» и о «понятии отношения», должен под конец всё-таки признать чем-то

священным «природу» различия между личным и вещным и «понятие отношения» обоих этих качеств, а следовательно, должен отказаться от роли их «творца». Но это священное для него различие, — как он его устанавливает в приведённом отрывке, — можно уничтожить, отнюдь не совершая при этом «самого безмерного осквернения». Во-первых, он сам его уничтожает, допуская, что вещные средства приобретаются с помощью личной силы, и превращая таким образом личную силу в вещную власть. После этого он может спокойно обратиться к другим индивидам с моральным постулатом, требуя от них личного отношения к нему самому. Точно таким же образом мексиканцы могли бы потребовать от испанцев, чтобы они убивали их не из ружей, а в кулачном бою, или же, по предложению святого Санчо, «хватали их за глотку», чтобы отношение испанцев к ним было «личным». — Если какой-нибудь индивид благодаря хорошей пище, заботливому воспитанию и физическим упражнениям развил в себе физическую силу и ловкость, а другой человек, вследствие скудной и нездоровой пищи и вызванного этим расстройства пищеварения, вследствие заброшенности в детство и чрезмерного напряжения, никогда не мог приобрести «вещей», необходимых, чтобы нагулять себе мускулы, — не говоря уже о владении этими «вещами», — то «личная сила» первого по отношению ко второму является чисто вещной. Неверно, будто он приобрёл «недостающие средства с помощью личной силы», — наоборот, имеющиеся налицо вещные средства дали ему возможность приобрести «личную силу». — Впрочем, превращение личных средств в вещные и вещных в личные является лишь одной из сторон конкуренции, совершенно от неё не отделимой. Требование пользоваться при конкуренции не вещными, а личными средствами сводится к моральному постулату, согласно которому конкуренция и обусловливающие её отношения *должны* иметь не те следствия, какие неизбежно из них вытекают.

Вот ещё одно, и на этот раз заключительное, резюме философии конкуренции:

«Конкуренция страдает от того неблагоприятного обстоятельства, что не у всякого имеются средства для конкуренции, ибо берутся эти средства не из *личности, а* из *случайности.* Большинство не имеет средств и поэтому» (о, «Поэтому»!) «является неимущим» (стр. 349).

Мы уже указали ему, что в конкуренции сама личность есть случайность, а случайность есть личность. Независимые от личности и необходимые для конкуренции «средства», это — условия производства и общения самих лиц, проявляющиеся в рамках конкуренции по отношению к этим лицам в виде независимой силы, в виде случайных для них средств. Освобождение

людей от этих сил происходит, по Санчо, благодаря тому, что люди выбивают из своей головы *представления* об этих силах или, вернее, философские и религиозные извращения этих представлений — путём ли этимологической синонимики («состояние» и «быть в состоянии»), или моральных постулатов (например: Да будет каждый человек всемогущим «Я»), или обезьяньих гримас и идиллически-шутовских тирад против «Святого».

Уже раньше мы слышали жалобу на то, что в современном буржуазном обществе «Я», именно из-за государства, не может реализовать свою ценность, т. е. не может проявить своих «способностей». Теперь же мы узнаём, что «особенность» не даёт этому «Я» средств для конкуренции, что «его мощь» вовсе не является мощью и что он остаётся «неимущим», хотя каждый предмет, «будучи *его* предметом, является его *собственностью».* Перед нами полное опровержение согласного с собой эгоизма. Но все эти «неблагоприятные обстоятельства» конкуренции исчезнут, лишь только «Книга» проникнет во всеобщее сознание. До тех пор Санчо продолжает торговать мыслями, отнюдь, впрочем, не выполняя при этом «добрых деяний» и не «делая своего дела наилучшим образом»*.

II. Бунт

Критикой общества заканчивается критика старого, святого мира. Посредством *бунта,* мы перескакиваем в новый, эгоистический мир.

Что такое бунт вообще, мы уже видели в «Логике»: это отказ от уважения к Святому. Здесь, однако, бунт приобретает сверх того ещё особый практический характер.

Революция	=	святой бунт.
Бунт	=	эгоистическая или мирская революция.
Революция	=	переворот в существующих условиях.
Бунт	=	переворот во Мне.
Революция	=	политическое или социальное деяние.
Бунт	=	Моё эгоистическое деяние.
Революция	=	ниспровержение существующего.
Бунт	=	существование ниспровержения.

И т. д. и т. д. Стр. 422 и сл. Способ, каким люди до сих пор ниспровергали тот мир, который они заставали, надо было, конечно, также объявить святым и противопоставить ему «собственный» способ разрушения существующего мира.

* Далее в рукописи перечёркнуто: «Различие между сущностью и явлением пробивается здесь, вопреки Санчо». *Ред.*

Революция «есть переворот в существующих условиях, в существующем состоянии или status, переворот в государстве или обществе, и она есть поэтому *политическое* или *социальное* деяние». Что же касается бунта, то «хотя неизбежным его следствием является изменение существующих условий, но исходит он не из этого изменения, а из *недовольства людей собой».* «Он означает восстание отдельных индивидов, *возвышение* без мысли о том, какое устройство из этого вырастет. Революция имела целью новое *устройство,* бунт же приводит к тому, что Мы не позволяем больше *другим* нас устраивать, а устраиваемся сами. Он не есть борьба против существующего, ибо в случае, если он увенчается успехом, существующее гибнет само собой; он есть только высвобождение Меня из-под власти существующего. Если Я предоставляю существующее самому себе, то оно мертво и превращается в гниль. Но так как Моей целью является не ниспровержение чего-то существующего, а Моё возвышение над ним, то Моя цель и Моё деяние не носят вовсе политического или социального характера: будучи направлены только на Меня и на Мою особенность, они *эгоистичны»* (стр. 421, 422).

Les beaux esprits se rencontrent*. То, что возвещал глас вопиющего в пустыне, то теперь свершилось. Нечестивый Иоанн Креститель, «Штирнер», нашёл своего святого мессию в лице «д-ра *Кульмана из Гольштейна».* Слушайте:

«Не разрушать и уничтожать должны Вы преграды, стоящие на Вашем пути, а обойти и покинуть их. — И когда Вы их обойдёте и покинете, они исчезнут сами собой, ибо у них не будет больше пищи» («Царство духа» и т. д., Женева, 1845, стр. 116).

Различие между революцией и штирнеровским бунтом состоит не в том, — как это думает Штирнер, — что первая есть политическое или социальное деяние, а второй — эгоистическое деяние, а в том, что революция есть деяние, а бунт не является таковым. Вся бессмысленность выдвигаемой Штирнером противоположности тотчас же обнаруживается в том, что он говорит о «Революции» как о некоем юридическом лице, которое должно бороться с «Существующим» — другим юридическим лицом. Если бы святой Санчо изучил различные *действительные* революции и революционные попытки, то, может быть, он нашёл бы в них даже те формы, которые он смутно предчувствовал, создавая свой идеологический «бунт»; он нашёл бы их, например, у корсиканцев, ирландцев, русских крепостных и вообще у нецивилизованных народов. Если бы, далее, он интересовался действительными, «существующими» во всякой революции индивидами и их отношениями, вместо того чтобы довольствоваться чистым Я и «Существующим», т. е. субстанцией (фраза, для ниспровержения которой не нужна вовсе революция, а достаточно просто странствующего рыцаря вроде святого Бруно), то, может быть, он понял бы, что каждая революция и результат

* — Великие умы сходятся. *Ред.*

её обусловливались этими отношениями, обусловливались потребностями, и что «политическое или социальное деяние» никоим образом не представляло собой противоположность «эгоистическому деянию».

О глубине понимания святым Санчо «революции» свидетельствует следующее его изречение: «Хотя следствием бунта и является изменение существующих условий, но исходит он не из этого изменения». Это предполагает, в виде антитезы, что революция исходит «из изменения существующих условий», т. е. что революция исходит из революции. Бунт же, наоборот, «исходит из. недовольства людей собой». Это «недовольство собой» отлично подходит к прежним фразам насчёт особенности и «согласного с собой эгоиста», который всегда может идти «своей собственной дорогой», всегда доволен собой и в каждое мгновение есть то, чем он может быть. Недовольство собой есть либо недовольство собой в рамках определённого положения, которое обусловливает всю личность, например недовольство своим положением рабочего, либо оно есть моральное недовольство. Стало быть, в первом случае, это — одновременно и главным образом — недовольство существующими отношениями; во втором случае — идеологическое выражение самих этих отношений, отнюдь не выходящее из их рамок, а целиком относящееся к этим отношениям. Первый случай приводит, по мнению Санчо, к революции; поэтому для бунта остаётся только второй случай — *моральное* недовольство собой. «Существующее» есть, как мы знаем, «Святое»; следовательно, «недовольство собой» сводится к моральному недовольству собой как святым, т. е. как верующим в Святое, в Существующее. Только раздосадованному школьному наставнику могло прийти в голову основывать своё рассуждение о революции и бунте на довольстве и недовольстве, т. е. на настроениях, целиком принадлежащих мелкобуржуазному кругу, откуда, как мы постоянно видим, святой Санчо черпает свое вдохновение.

Мы уже знаем, какой смысл имеет «выход из рамок существующего». Это — старая фантазия, будто государство рушится само собой, как только из него выйдут все его члены, и будто деньги потеряют своё значение, если все рабочие откажутся принимать их. Уже в гипотетической форме этого предложения обнаруживаются вся фантастика и бессилие благочестивого пожелания. Это — старая иллюзия, будто только от доброй воли людей зависит изменить существующие отношения и будто существующие отношения — не что иное, как идеи. Изменение сознания изолированно от отношений, — чем философы занимаются как профессией, *ремеслом,* — само есть продукт суще-

ствующих условий и неотделимо от них. Это идеальное возвышение над миром есть идеологическое выражение бессилия философов по отношению к миру. Их идеологическое бахвальство ежедневно разоблачается практикой.

Во всяком случае Санчо не «поднял бунта» против своей собственной путаницы, когда он писал эти строки. На одной стороне у него — «изменение существующих условий», а на другой — «люди», и обе эти стороны совершенно оторваны друг от друга. Санчо и не подумает о том, что «условия» были искони условиями этих людей и что эти условия никогда не могли изменяться без того, чтобы изменялись люди и, уж коли так угодно, чтобы они были «недовольны собой» в старых условиях. Он думает, что наносит смертельный удар революции, утверждая, что она имеет целью новое устройство, в то время как бунт ведёт к тому, что мы не позволяем больше другим нас устраивать, а устраиваемся Сами. Но уже из того, что «Мы» устраиваемся «Сами», что бунтовщиками являемся «Мы», вытекает, что отдельный индивид, несмотря на всё «внутреннее сопротивление» Санчо, должен «согласиться» с тем, что «Мы» «устраиваем» его, и, следовательно, революция и бунт отличаются друг от друга лишь тем, что в случае революции это знают, в случае же бунта обольщаются иллюзиями. Затем у Санчо остаётся под вопросом, *«увенчается ли успехом»* бунт или нет. Неясно, почему бы бунту *не* «увенчаться успехом», и ещё менее ясно, почему бы этот успех должен был иметь место, раз каждый из бунтовщиков идёт лишь своим собственным путём. Ведь здесь неизбежно вмешались бы мирские отношения, которые поставили бы бунтовщиков перед необходимостью *совместного* действия, перед необходимостью такого действия, которое было бы «политическим или социальным», независимо от того, исходит ли оно из эгоистических мотивов или нет. Другое «ничтожное различение», основанное опять-таки на путанице, это — проводимое Санчо различие между «ниспровержением» существующего и «возвышением» над ним, точно при ниспровержении он не возвышается над существующим, а при возвышении не ниспровергает его, хотя бы лишь постольку, поскольку оно существует в нём самом. Впрочем, ни простым «ниспровержением», ни простым «самовозвышением» не сказано ровно ничего; что также и в революции имеет место «самовозвышение» — это Санчо мог бы увидеть из того, что во французской революции призыв «Levonsnous!»[107] был популярным лозунгом.

«Создавать *учреждения* — таково веление» (!) «революции, *подняться* дли *восстать* — требование бунта. Революционные умы были заняты выбором *государственного строя,* и весь этот политический период наполнен

борьбой вокруг государственного строя и связанных с ним вопросов, подобно тому как социальные таланты обнаружили необычайную изобретательность в области общественных учреждений (фаланстеры и тому подобное). Но *быть свободным от всякого государственного строя* — вот к чему стремится бунтовщик» (стр. 422).

Верно, что французская революция имела своим следствием ряд учреждений; верно, что Emporung[*] происходит от слова «empor»[**]; точно так же верно, что во время революции и после неё боролись за установление государственного строя; верно я то, что были выдвинуты различные проекты социальных систем; не менее верно, что Прудон говорил об анархии. Из пяти этих фактов Санчо ухитряется состряпать вышеприведённую фразу.

Из того факта, что французская революция привела к «учреждениям», Санчо заключает, что это вообще «веление» всякой революции. Из того, что политическая революция была политической революцией, в которой социальный переворот получил также официальное выражение в виде борьбы за государственный строй, Санчо, полагаясь на своего маклера по делам истории, заключает, что в ней боролись за лучший государственный строй. К этому открытию он присоединяет при помощи словечек «подобно тому как» — упоминание о социальных системах. В эпоху буржуазии занимались вопросами государственного строя, «подобно тому как» в наше время были разработаны различные социальные системы. Такова связь мыслей в вышеприведённом предложении.

Уже из того, что нами было сказано выше против Фейербаха, следует, что прошлые революции, протекавшие в условиях разделения труда, должны были приводить к новым политическим учреждениям; оттуда же следует, что коммунистическая революция, уничтожающая разделение труда, в конечном итоге устраняет политические учреждения; и оттуда же, наконец, вытекает, что коммунистическая революция будет сообразовываться не с «общественными учреждениями, созданными изобретательностью социальных талантов», а с производительными силами.

Но «быть свободным от всякого государственного строя — вот к чему стремится бунтовщик!». «Прирождённый свободный», заранее свободный от всего, — он стремится в конце времён освободиться от государственного строя.

Надо ещё заметить, что возникновению санчевского «бунта» содействовали всякого рода прежние иллюзии нашего простака, между прочим, и вера, будто индивиды, совершающие революцию, связаны какими-то идеальными узами и будто, «под-

[*] — бунт. *Ред.*
[**] — сверх, кверху. *Ред.*

нимая щит», они ограничиваются тем, что поднимают на щит новое понятие, навязчивую идею, призрак, привидение — «Святое». Санчо заставляет их выбить из своей головы эту идеальную связь, благодаря чему в его представлении революционеры превращаются в какую-то беспорядочную банду, которая может ещё только «бунтовать». К тому же он слышал, что конкуренция есть война всех против всех, и положение это, в смешении с его лишённой святости революцией, образует главный фактор его «бунта».

«Подыскивая, для большей ясности, сравнение, Я, вопреки ожиданию, вспоминаю об основании христианства» (стр. 423). «Христос, — узнаём мы здесь, — был не революционером, а *восставшим бунтовщиком.* Поэтому для него было важно *только* одно: «будьте мудры, как змии»» (там же).

Для полного удовлетворения «ожидания» Санчо и для оправдания его «только», не должно было бы существовать второй половины приведённого сейчас евангельского изречения (Евангелие от Матфея, 10, 16): «и кротки, как голуби». Христос должен здесь вторично фигурировать в качестве исторического лица для того, чтобы разыгрывать ту же роль, какую играли выше монголы и негры. И опять-таки неизвестно, должен ли Христос служить пояснением к бунту или же бунт — пояснением к Христу. Христианско-германское легковерие нашего святого концентрируется в утверждении, что Христос «иссушил источники жизни всего языческого мира, с которыми, впрочем, и без *того»* (следовало бы сказать: и без *него)* «должно было увянуть существующее государство» (стр. 424). — Увядший цветок поповского красноречия! Смотри выше о «Древних». Впрочем, credo ut intelligam*, или же — всё это для того, чтобы Я отыскал, «для большей ясности, сравнение».

Мы уже видели на бесчисленных примерах, что нашему святому повсюду приходит в голову только *священная* история, и притом в таких именно местах, где она появляется «вопреки ожиданию» не Штирнера, а лишь читателя. «Вопреки ожиданию» она приходит ему в голову даже в «Комментарии», где Санчо на стр. 154 заставляет «иудейских рецензентов» в старом Иерусалиме, — в противоположность христианскому определению: бог есть любовь, — воскликнуть: «Вы видите, что христиане проповедуют веру в языческого бога; ибо, если бог есть любовь, то он — бог Amor, бог любви!» — Но «вопреки ожиданию» Новый завет написан по-гречески, и «христианское определение» гласит: ο υεοζ αγαπη εστιν** (Первое послание Иоанна, 4, 16), тогда как «бог Amor, бог любви», называется 'Ερωζ. Санчо

* — верую, чтобы уразуметь. *Ред.*
** — бог есть добро. *Ред.*

должен поэтому ещё объяснить, как это «иудейские рецензенты» сумели совершить превращение αγαπη в ερωζ. В этом месте «Комментария» Христос — опять-таки «для большей ясности» — сравнивается с Санчо, причём надо признать, что оба поразительно похожи друг на друга, оба являются «существами во плоти», и, по крайней мере, радующийся наследник верит, что оба они существуют и, resp., являются единственными. Что Санчо есть современный Христос — к этой «навязчивой идее» «устремлена» вся его историческая конструкция.

Философия бунта, преподнесённая нам только что в виде плохих антитез и увядших цветов красноречия, есть в последнем счёте фанфаронская апология парвеню (парвеню — выскочка, тот, кто пробрался наверх, бунтовщик*). Каждому бунтовщику противостоит в его «эгоистическом деянии» особая действительность, над которой он стремится подняться, не считаясь с общими отношениями. Он стремится избавиться от существующего лишь постольку, поскольку оно является для него помехой, в остальном же, наоборот, он стремится скорее присвоить его себе. Ткач, «поднявшийся» до фабриканта, избавляется благодаря этому от своего станка и покидает его; в остальном же всё идёт своим порядком, и наш «удачливый» бунтовщик предъявляет другим только лицемерное моральное требование стать такими же выскочками, как он сам**. Таким образом, все воинственные декламации Штирнера сводятся в конечном счёте к моральным нравоучениям из басен Геллерта и к спекулятивному истолкованию бюргерского убожества.

Мы видели до сих пор, что бунт есть всё что угодно, но только не деяние. На стр. 342 мы узнали, что «метод захвата вовсе не заслуживает презрения, но выражает *чистое деяние согласного с собой эгоиста».* Собственно, следовало бы сказать: согласных *друг с другом* эгоистов, так как, в противном случае, захват сводится к нецивилизованному «способу» воров или к цивилизованному «способу» буржуа, и в первом случае он не имеет успеха, а во втором вовсе не есть «бунт». Следует заметить, что согласному с собой эгоисту, который ничего не делает, соответствует здесь *«чистое»* деяние, т. е. такое деяние, которого только и можно было ожидать от столь бездеятельного индивида.

Мимоходом мы узнаём, чем был создан плебс, и мы можем быть заранее уверены, что он создан «догматом» и верой в этот

* Игра слов: «Emporkommling» — «выскочка», «Emporer» — «бунтовщик». *Ред.*

** Далее в рукописи перечёркнуто: «Такова старая мораль мелкого буржуа, полагающего, что мир будет устроен наилучшим образом, если каждый сам по себе постарается преуспеть как можно больше и если ему никакого дела не будет до общего хода вещей. *Ред.*

догмат, в Святое, фигурирующее здесь для разнообразия в виде греховного сознания:

«Только верой, что захват есть *грех,* преступление, только этим догматом создаётся плебс... виновно *только* старое греховное сознание» (стр. 342).

Вера, что сознание во всём виновно, это — его догмат, делающий из него бунтовщика, а из плебса — грешника.

В противоположность этому греховному сознанию эгоист поощряет себя, resp. и плебс, — на захват следующим образом:

«Я говорю Себе: то, на что простирается моя власть, есть моя собственность, и Я должен признать своей собственностью всё, для достижения чего Я чувствую Себя достаточно сильным, и т. д.» (стр. 340).

Итак, святой Санчо говорит себе, что он хочет себе кое-что сказать, призывает себя к обладанию тем, чем он обладает, и формулирует своё действительное отношение как отношение власти — парафраза, составляющая вообще тайну всех его фанфаронад. (Смотри «Логику».) Затем он, — который каждое мгновенье есть то, чем он может быть, и, следовательно, имеет то, что может иметь, отличает свою реализованную, действительную собственность, относимую им в счёт капиталов, от своей возможной собственности, своего нереализованного «чувства силы», которое он записывает в свой счёт прибылей и убытков. Это — настоящий вклад в науку о бухгалтерии собственности в необыкновенном смысле.

Что собственно означает это торжественное «говорить», Санчо выбалтывает в одном приведённом уже месте:

«Если Я говорю Себе... то это в сущности — пустая болтовня».

Он продолжает там:

«Эгоизм» говорит «неимущему плебсу», чтобы «истребить» его: «Хватая и бери, что Тебе нужно!» (стр. 341).

Насколько «пуста» эта «болтовня», сразу видно из следующего примера:

«В богатстве банкира Я так же не усматриваю нечто чуждое, как Наполеон — в землях королей. Мы» («Я» превращается внезапно в «Мы»), «совершенно не *боимся завоевать* это богатство и уже ищем необходимых для этого средств. Таким образом, мы освобождаем его от *духа, чуждости,* внушавшего Нам страх» (стр. 369).

Сколь мало Санчо «освободил» богатство банкира от «духа чуждости», видно из благонамеренного совета, который он даёт плебсу — «завоевать» это богатство путём захвата. «Пусть он совершит захват и посмотрит, что у него останется в руках!» Останется но богатство банкира, а ненужная бумага, «труп» этого богатства, который точно так же не есть уже богатство,

«как мёртвая собака — уже не собака». Богатство банкира является богатством только в рамках существующих отношений производства и общения и может быть «завоёвано» только в условиях этих отношений и с помощью средств, имеющих силу в рамках данных условий. А если бы Санчо попробовал обратиться к другим видам богатства, то он убедился бы, что и здесь дело обстоит не лучше. Таким образом, «чистое деяние согласного с собой эгоиста» сводится в конце концов к весьма грязному недоразумению. «Вот куда может завести призрак» Святого.

Сказав себе то, что он хотел себе сказать, Санчо заставляет взбунтовавшийся плебс сказать то, что он ему подсказал. Дело в том, что Санчо приготовил на случай бунта воззвание с практическим наставлением к нему, которое должно иметься во всех деревенских харчевнях и должно распространяться среди сельского населения. Воззвание это притязает на место в «Der hinkende Bote»[108] и в герцогско-нассауском сельском календаре. Пока что tendances incendiaires[*] Санчо не идут дальше деревни, они ограничиваются пропагандой среди батраков и скотниц, но не касаются городов, что лишний раз доказывает, как успешно он «освободил» крупную индустрию от «духа чуждости». Но как бы то ни было, мы приведём здесь возможно более подробно этот лежащий перед нами документ, который не должен быть утрачен, чтобы, «поскольку это зависит от Нас, содействовать распространению вполне заслуженной славы». (Виганд, стр. 191.)

Воззвание напечатано на стр. 358 и ел. и начинается следующими словами:

«Чем же обеспечена Ваша собственность, Вы — привилегированные?.. Тем, что Мы воздерживаемся от нападения, значит, она обеспечена *нашей* защитой... тем, что Вы учиняете над Нами *насилие»*.

Сперва тем, что мы воздерживаемся от нападения, т. е. что мы учиняем насилие *над самими собой,* а потом тем, что *Вы* учиняете насилие над *Нами.* Cela va a merveille![**] Пойдём дальше.

«Если Вы хотите нашего уважения, то *купите* его за приемлемую для Нас цену... Мы требуем только *оценки по достоинству»*.

Сперва «бунтовщики» хотят продать своё уважение за «приемлемую для них» цену, а потом они объявляют «оценку по достоинству» критерием цены. Сперва — произвольная цена, а потом — цена, определяемая независимо от произвола законами торговли, издержками производства и отношением между спросом и предложением.

[*] — поджигательные тенденции. *Ред.*
[**] — Превосходно! *Ред.*

«Мы согласны оставить Вам Вашу собственность, если Вы только надлежащим образом компенсируете это оставление... Вы станете кричать о насилии, как только мы протянем руку... Без насилия Мы их» (т. е, устриц, которыми наслаждаются привилегированные) «не получим»... «Мы ничего не собираемся отнимать у Вас, ровным счётом ничего».

Сперва мы «оставляем» это Вам, потом мы отнимаем это у Вас и должны применить «насилие», а под конец мы предпочитаем ничего у Вас не брать. Мы оставляем это Вам в том случае, когда Вы сами от этого отказываетесь; в минуту просветления, в такую единственную для нас минуту, Мы, правда, замечаем, что это «оставление» есть «протягивание руки» и применение «насилия», но в конце концов нас всё-таки нельзя будет упрекнуть, что мы кое-что «берём» у Вас. И на этом дело кончается.

«Мы трудимся по двенадцати часов в поте лица, а Вы предлагаете нам за это несколько грошей. В таком случае возьмите и Вы за свою работу *равную плату... Никакого равенства!»*

«Взбунтовавшиеся» батраки показывают себя настоящими штирнеровскими «творениями».

«Вам это не нравится? Вам кажется, что за Нашу работу вполне достаточно получаемой нами платы, а Ваша требует вознаграждения во много тысяч? Но если бы Вы не оценивали так высоко свою работу и лучше оплачивали бы Нашу, то Мы сделали бы в случае надобности ещё нечто поважнее, чем делаете Вы за много тысяч талеров, а если бы Вы получали такую плату, как Мы, то Вы вскоре стали бы более усердными, чтобы зарабатывать больше. Но если Вы сделаете что-нибудь, что покажется Нам в десять и в сто раз более ценным, чем Наша собственная работа, — ах» (ах, ты, смиренный и верный раб!) «тогда Вы и получите за это в сто раз больше; Мы же, со своей стороны, тоже полагаем сделать для Вас вещи, за которые Вы заплатите больше обычной подённой платы».

Сперва бунтовщики жалуются, что их труд оплачивается слишком низко. Под конец же они дают обещание, что лишь за более высокую подённую плату они будут выполнять работу, за которую «надо платить больше обычной подённой платы». Далее, они воображают, что сделают необыкновенные вещи, если только будут больше получать, хотя в то же время они от капиталиста ждут необыкновенных дел только в том случае, если его «плата» будет снижена до уровня их заработка. Наконец, проделав экономический фокус и превратив прибыль — эту необходимую форму капитала, без которой они погибли бы вместе с капиталистом, — в заработную плату, они совершают чудо и платят «в сто раз больше», «чем им даёт их собственная работа», т. е. в сто раз больше, чем они зарабатывают. «Таков смысл» вышеприведённой фразы, если Штирнер действительно «думает то, что говорит». Но если это с его стороны только стилистический промах, если бунтовщики собираются у него все вместе предложить

капиталисту в сто раз больше, чем зарабатывает *каждый из них,* то он предлагает капиталистам лишь то, что каждый из них уже и так имеет в наше время. Ведь ясно, что труд капиталиста, в соединении с его капиталом, даёт ему в десять, resp. в сто раз больше, чем даёт отдельному простому рабочему его труд. И в этом случае, как всегда, Санчо всё оставляет по-старому.

«Мы уж как-нибудь столкуемся друг с другом, если только сойдёмся на том, что впредь никто не должен *дарить* что-нибудь другому. Тогда Мы, пожалуй, дойдём и до того, что будем платить приличную цену даже калекам, старикам и больным, чтобы не дать им погибнуть от голода и нужды, ибо если Мы хотим, чтобы они жили, Мы должны *заплатить* за исполнение этого Нашего желания. Я говорю *заплатить,* — значит, имею в виду не жалкую *милостыню».*

Эта сентиментальная вставка насчёт калек и т. д. должна показать, что бунтующие батраки Санчо «поднялись» уже до той высоты буржуазного сознания, на которой они не желают ничего дарить и получать в дар, считая, что достоинство и интересы двух вступающих в отношение сторон обеспечены, как только это отношение приняло форму купли-продажи.

За этим громовым воззванием народа, поднявшего бунт в воображении Санчо, следует практическое наставление в форме диалога между помещиком и его батраками, причём на этот раз хозяин ведёт себя как Шелига, а батраки — как Штирнер. В этом практическом наставлении a priori[*] конструируются на берлинский лад английские забастовки и французские коалиции рабочих.

Вожак батраков: «Что у Тебя есть?»

Помещик: «У Меня — имение в 1000 моргенов».

Вожак: «А Я Твой батрак и отныне буду обрабатывать Твою землю только за талер в день».

Помещик: «В таком случае Я найму другого».

Вожак: «Ты не найдёшь никого, ибо Мы, батраки, не будем работать впредь на иных условиях, и если найдётся кто-нибудь, кто согласится брать меньше, то пусть он остерегается Нас. Вот и служанка требует теперь столько же, и Ты не найдёшь ни одной за более низкую плату».

Помещик: «Ну, в таком случае Я разорюсь!»

Батраки хором: «Не торопись! Столько, сколько Мы имеем, Ты уж наверно будешь иметь. А если нет, мы сделаем такую уступку, чтобы Ты мог жить, как Мы. — Никакого равенства!»

Помещик: «Но Я привык жить лучше!»

Батраки: «Мы ничего не имеем против этого, но это не Наше дело; если Ты можешь сберечь больше, пожалуйста. Неужели Мы должны наниматься за пониженную оплату, чтобы Ты мог жить в своё удовольствие?»

Помещик: «Но ведь Вам, необразованным людям, не нужно так много!»

[*] — независимо от опыта; здесь в смысле: заранее. *Ред.*

Батраки: «Так вот Мы и будем брать несколько больше, чтобы иметь возможность получить образование, которое и Нам, чего доброго, может пригодиться».

Помещик: «Но если Вы разорите богачей, кто же будет оказывать поддержку искусствам и наукам?»

Батраки: «Ну, уж как-нибудь придётся позаботиться об этом всем вместе. Мы сложимся, это даст кругленькую сумму. Вы, богачи, всё равно покупаете теперь лишь самые пошлые книжки, плаксивые изображения мадонн или пару ловких ножек балерины».

Помещик: «О, злополучное равенство!»

Батраки: «Нет, дорогой, достопочтенный барин, никакого равенства! Мы желаем получить лишь то, чего Мы стоим, а если Вы стоите больше, то Вы и получите больше. Мы требуем лишь *оценки по достоинству* и надеемся показать себя достойными той цены, которую Вы будете платить».

В конце этого драматургического шедевра Санчо признаётся» что здесь, во всяком случае, «требуется единодушие батраков». Как достигается это единодушие, остаётся неизвестным. Мы узнаём только, что батраки не собираются изменить как-нибудь существующие отношения производства и общения, а хотят лишь вынудить помещика отдать им то количество денег, на которое его траты превышают траты батраков. Наш благонамеренный простак не интересуется тем, что этот излишек, будучи распределён на всю массу пролетариев, Даст каждому из них в отдельности сущий пустяк и нисколько не улучшит их положения. К какой ступени развития сельского хозяйства относятся эти героические батраки, мы узнаём тотчас же по окончании драмы, когда они превращаются в «домашних слуг». Они живут, следовательно, в условиях патриархата, когда разделение труда ещё очень слабо развито и когда весь их заговор «достигнет своей конечной цели» тем, что помещик отведёт их вожака в овин и отсчитает ему там столько-то ударов, — между тем как в более цивилизованных странах капиталист закончит дело таким образом, что закроет на некоторое время своё предприятие и предложит рабочим «прогуляться». Какой вообще практический смысл обнаруживает Санчо во всей конструкции своего художественного произведения, как строго он держится рамок правдоподобия, видно из его оригинальной идеи устроить стачку батраков, в особенности из его мысли о коалиции «служанок». И что за благодушие полагать, будто цена хлеба на мировом рынке будет зависеть от выставляемого этими восточно-померанскими батракам» требования более высокой заработной платы, а не от отношения между спросом и предложением! Прямо-таки потрясающий эффект производит поразительный экскурс, который делают батраки по поводу новейшей художественной литературы, последней художественной выставки и модной балерины; этот экскурс поражает даже после

неожиданного вопроса помещика насчёт искусства и науки. Спорящие превращаются в друзей, лишь только они касаются этой литературной темы, и очутившийся в трудном положении помещик забывает даже на минуту о грозящем ему разорении, чтобы выказать свою devoument* по отношению к искусству и науке. В заключение бунтовщики уверяют его в своей порядочности и делают успокоительное заявление, что ими руководят не низменные интересы и не разрушительные тенденции, а чистейшие моральные мотивы. Они требуют только оценки по достоинству и клянутся своей честью и совестью, что окажутся достойными более высокой платы. Всё это имеет единственную цель — обеспечить каждому Своё, свой честный и заслуженный заработок, «честно заработанное наслаждение». И нельзя, конечно, требовать от этих порядочных людей знания того факта, что плата, о которой идёт речь, определяется состоянием рынка труда, а не нравственным возмущением нескольких литературнообразованных батраков.

Эти восточно-померанские бунтовщики так скромны, что, несмотря на своё «единодушие», открывающее перед ними совершенно иные возможности, предпочитают попрежнему оставаться слугами, причём «талер подённой платы» есть наивысший предел их желаний. Вполне естественно поэтому, что не они поучают находящегося в их власти помещика, а он — их.

«Твёрдый дух» и «крепкое самосознание домашнего слуги» обнаруживается также в «твёрдом» и «крепком» языке, которым говорят он и его товарищи. «Чего доброго, — ну, уж — как-нибудь — *придётся* позаботиться об этом всем вместе — кругленькая сумма — дорогой, достопочтенный барин — пожалуйста». Уже раньше в воззвании мы читали: «В случае надобности — ах — мы *полагаем* сделать — пожалуй — может статься, чего доброго и т. д.». — Можно подумать, что и батраки тоже взобрались на славного коня Клавиленьо**.

Таким образом, весь крикливый «бунт» нашего Санчо сводится в последнем счёте к стачке, но к стачке в необыкновенном смысле, — к стачке на берлинский лад. В то время как действительные стачки образуют в цивилизованных странах всегда лишь подчинённую часть рабочего движения, ибо более общее объединение рабочих приводит к другим формам движения, Санчо пытается свою мелкобуржуазную карикатуру на стачку

* — самоотверженность. *Ред.*

** Далее в рукописи перечёркнуто: «Во Франции производится сравнительно больше, чем в Восточной Померании. Во Франции, по Мишелю Шевалье, приходится, если равномерно распределить всю годовую продукцию среди населении, 97 франков на человека, что составляет на семью...». *Ред.*

представить в качестве последней и высшей формы всемирно-исторической борьбы.

Волны бунта выбрасывают нас теперь на берег земли обетованной, где течёт молоко и мёд, где каждый благочестивый израильтянин сидит под своей смоковницей и где занялась заря тысячелетнего царства «соглашения».

III. Союз

В главе о бунте мы сперва познакомили читателя с бахвальством Санчо, а затем проследили «чистое деяние согласного с собой эгоиста» в его практическом виде. Переходя к «Союзу», мы поступим наоборот: сперва разберём предлагаемые нашим святым положительные установления, а затем попутно рассмотрим его иллюзии насчёт этих установлений.

1) Земельная собственность

«Если мы не желаем более оставлять землю в руках земельных собственников, а хотим присвоить её *Себе,* то с этой целью Мы объединяемся, образуем *Союз,* societe» (общество), *«которое объявляет Себя собственником;* если Наш план удастся, земельные собственники перестанут быть таковыми». — «Земля» станет тогда «собственностью завоевателей... И эти взятые в массе отдельные индивиды будут обращаться с землёй не менее произвольно, чем изолированный отдельный индивид, или так называемый proprietaire*. Таким образом и в этом случае сохраняется *собственность,* и притом даже в форме *«исключительности»,* поскольку *человечество,* это великое общество, исключает *отдельного индивида* из своей собственности, сдавая ему, может быть, только часть её в аренду, в виде вознаграждения... Так это останется и так оно будет и впредь. То, в чём желают иметь свою *долю все,* будет отнято у индивида, желающего иметь это только для себя одного, и сделается *общим достоянием.* Каждый имеет в нём, как в *общем достоянии,* свою *долю,* и эта доля есть его собственность. Так и при наших старых отношениях дом, принадлежащий пяти наследникам, является их общим достоянием; пятая же доля дохода является собственностью каждого из них» (стр. 329, 330).

После того как наши храбрые бунтовщики образовали Союз, общество, и в таком виде завоевали себе участок земли — это «societe», это юридическое лицо, «объявляет *себя» «собственником».* Во избежание недоразумения автор тут же прибавляет, что «это общество *исключает* отдельного индивида из собственности, сдавая ему, может быть, только часть её в аренду, в виде вознаграждения». Таким-то образом святой Санчо присваивает себе и своему «Союзу» своё представление о коммунизме. Читатель помнит, конечно, что Санчо в своём невежестве упрекал

* — собственник. *Ред.*

коммунистов в том, будто они желают превратить общество в верховного собственника, который отдаёт отдельному индивиду его «достояние» в ленное владение.

Интересно, далее, какие надежды на «долю в общем достоянии» сулит Санчо своим молодцам. Несколько позже тот же самый Санчо говорит, опять-таки против коммунистов, следующее: «Принадлежит ли имущество совокупности людей, которые предоставляют Мне долю в этом имуществе, или же отдельным владельцам, для Меня это является в одинаковой степени принуждением, так как в обоих случаях Я бессилен что-либо сделать» (поэтому-то его «совокупная масса» «отнимает» у него то, что она не хочет оставить в его исключительном обладании, заставляя его тем самым весьма сильно почувствовать власть совокупной воли).

В-третьих, мы здесь снова встречаем «исключительность», в которой он так часто упрекал буржуазную собственность, жалуясь, что «ему не принадлежит даже тот жалкий клочок земли, на котором он топчется»: он имеет скорее только право и возможность корпеть на этом клочке в качестве жалкого, забитого барщинного крестьянина.

В-четвёртых, Санчо присваивает себе здесь ленную систему, которую он, к своему великому огорчению, открыл во всех формах общества, существовавших до сих пор в действительности или же только в проекте. Его «общество» завоевателей ведёт себя приблизительно так, как вели себя «союзы» полудиких германцев, которые завоевали римские провинции и завели там грубый ленный строй, ещё сильно пропитанный старым племенным бытом. Оно даёт каждому отдельному индивиду клочок земли «в виде вознаграждения». На той ступени, на которой находятся Санчо и германцы шестого столетия, ленная система действительно совпадает ещё во многих отношениях с системой «вознаграждения».

Само собой разумеется, впрочем, что восстанавливаемая здесь нашим Санчо племенная собственность должна будет очень скоро снова привести к существующим теперь отношениям. Санчо сам это чувствует, что видно из его восклицания: «Так это *останется* и» (чудесное И!) *«так будет и впредь». А* в заключение, приводя свой замечательный пример с домом, принадлежащим пяти наследникам, он доказывает, что ему и в голову не приходит выйти из рамок наших старых отношений. Весь его план организации земельной собственности преследует только одну цель — привести нас окольным историческим путём обратно к мелкобуржуазной наследственной аренде и к семейной собственности немецких имперских городов.

Относительно наших старых, т. е. существующих теперь, отношений Санчо усвоил себе только ту юридическую бессмыслицу, что отдельные индивиды, или proprietaires*, обращаются с земельной собственностью «произвольно». В «Союзе» этот воображаемый «произвол» будет осуществляться «обществом». Для «Союза» столь безразлично, что будет с землёю, что, «может быть», «общество» сдаст в аренду отдельным индивидам клочки земли, а, может быть, и нет. Всё это совершенно безразлично. — То, что с определённой организацией земледелия неразрывно связана определённая форма деятельности, подчинённая определённой ступени разделения труда, — этого Санчо, конечно, не может знать. Но всякий другой человек отлично видит, как мало способны проектируемые здесь Санчо мелкие барщинные крестьяне на то, чтобы «каждый из них сделался всемогущим Я», и как мало сходства между их собственностью на жалкие клочки земли и столь прославленной «собственностью на всё». В действительном мире общение индивидов зависит от их способа производства, и поэтому санчевское «может быть» совершенно опрокидывает — может быть — весь его Союз, Но, «может быть», или, вернее, не подлежит сомнению, здесь обнаруживается настоящий взгляд Санчо на форму общения в Союзе, именно тот взгляд, что эгоистическое общение имеет своей основой Святое.

Санчо демонстрирует здесь первое «учреждение» своего будущего Союза. Бунтовщики, стремившиеся стать «свободными от государственного строя», «сами устраиваются», «выбирая» себе «строй» земельной собственности. Мы видим, что Санчо был прав, не связывая с новыми «установлениями» никаких блестящих надежд. Но мы видим вместе с тем, что он занимает видное место в ряду «социальных талантов» и «необычайно изобретателен в области общественных учреждений».

2) Организация труда

«Организация труда касается лишь таких работ, которые могут быть сделаны для Нас другими, — таковы, например, убой скота, землепашество и т. д.; прочие работы остаются эгоистическими, ибо, например, никто не может сочинить за Тебя Твои музыкальные произведения, завершить сделанные тобой наброски картин и т. д. Никто не может создать произведения Рафаэля вместо его самого. Это — работы единственного индивида, и их может выполнить только этот единственный, между тем как первые следует назвать *человеческими* работами» (на стр. 356 это отождествляется с *«общеполезными»* работами), «так как *собственное* играет здесь ничтожную роль и чуть ли не *каждый человек* может быть обучен им» (стр. 355).

* — собственники. *Ред.*

«Относительно человеческих работ Нам всегда полезно сговориться, чтобы они не отнимали всего нашего времени и всей пашей силы, как это имеет место при конкуренции... Но для кого, однако, должно быть выиграно время? Для чего человеку нужно больше времени, чем это необходимо для восстановления его истощившейся рабочей силы? На это коммунизм не даёт ответа. Для чего? Для того чтобы наслаждаться собой в качестве Единственного, сделав своё дело в качестве человека» (стр. 356, 357).

«Посредством труда Я могу выполнять обязанности президента, министра и т. д. Для этих должностей требуется только общее образование, именно такое образование, которое всем доступно... Но если каждый в состоянии занимать эти должности, то лишь единственная, свойственная только отдельному индивиду сила придаёт им, так сказать, жизнь и значение. Если какой-нибудь индивид исполняет свои обязанности не как обыкновенный человек, а вкладывает в них силу своей единственности, то его нельзя считать оплаченным, если его будут оплачивать только как чиновника или как министра. Если он заслуживает Вашей благодарности и если Вы хотите сохранить для себя эту достойную благодарности силу Единственного, то Вы должны оплачивать его не просто как человека, делающего лишь нечто человеческое, но как человека, выполняющего нечто единственное» (стр. 362, 363).

«Если Ты в состоянии доставлять радость тысячам людей, то тысячи станут оплачивать Тебя за это; ведь от Тебя зависит прекратить свою деятельность, и поэтому они должны платить Тебе за неё» (стр. 351).

«Нельзя установить общего тарифа для оплаты Моей единственности, как это можно сделать для тех работ, которые Я выполняю в качестве человека. Только для этих последних работ и может быть установлен тариф. Поэтому устанавливайте всеобщий тариф для человеческих работ, но не лишайте Вашей единственности того, что ей следует по заслугам» (стр. 363).

В качестве примера организации труда в «Союзе» на стр. 365 приводятся упомянутые уже выше общественные хлебопекарни. В условиях предположенного выше вандальского парцеллирования эти общественные учреждения должны быть настоящим чудом.

Сперва нужно организовать человеческий труд и тем самым сократить его таким образом, чтобы наш брат мастеровой мог затем, рано закончив свою работу, «наслаждаться собой в качестве Единственного» (стр. 357); а на стр. 363 «наслаждение» Единственного сводится уже к его дополнительному заработку. — На стр. 363 жизнедеятельность Единственного появляется уже не напоследок, не после человеческой работы, — здесь говорится, что и человеческую работу можно выполнять как единственную, и в таком случае за неё требуется дополнительное вознаграждение. Ведь иначе Единственный, который интересуется вовсе но своей единственностью, а более высокой оплатой, мог бы положить под сукно свою единственность и назло обществу довольствоваться ролью обыкновенного человека, сыграв в то же время дурную шутку над самим собой.

Согласно стр. 356 человеческая работа совпадает с общеполезной, а согласно стр. 351 и 363 — единственная работа обнаруживается именно в том, что она, в качестве общеполезной, или, по крайней мере, полезной многим людям, оплачивается дополнительно.

Итак, организация труда в «Союзе» заключается в отделении человеческой работы от единственной работы, в установлении тарифа для первой и в выклянчивании прибавки для второй. Эта прибавка является опять-таки двоякой: во-первых, за единственное выполнение *человеческой* работы и, во-вторых, за единственное выполнение *единственной* работы; это требует особенно сложной бухгалтерии, так как то, что вчера было единственной работой (например, прядение хлопчатобумажной нити № 200), становится сегодня человеческой работой, и так как единственное выполнение человеческих работ требует постоянного самошпионажа в собственных интересах и всеобщего шпионажа в общественных интересах. Таким образом, весь этот великий организационный план сводится к совершенно мелкобуржуазному усвоению закона спроса и предложения, который существует в настоящее время и излагался всеми экономистами. Санчо мог бы найти уже у Адама Смита объяснение, — а у американца Купера количественную формулировку — закона, по которому определяется цена тех видов труда, которые он считает единственными, например труда танцовщицы, выдающегося врача или адвоката. Новейшие экономисты объяснили на основании этого закона высокую оплату того, что они называют travail improductif*, и низкий заработок сельскохозяйственных подёнщиков, как и вообще все неравенства в заработной плате. Так с божьей помощью мы снова пришли к конкуренции, но столь захудалой, что Санчо может предлагать установление таксы, нормирование заработной платы в законодательном порядке, как это имело место некогда в XIV и XV столетиях.

Следует упомянуть ещё, что идея, которую выдвигает здесь Санчо, встречается также, как нечто совершенно новое, у господина мессии — доктора Георга Кульмана из Гольштейна.

То, что Санчо называет здесь человеческими работами, это, за вычетом его бюрократических фантазий, то же самое, что обычно понимают под машинным трудом и что по мере развития промышленности всё более перекладывается на машины. Правда, в «Союзе», при наличии изображённой только что организации землевладения, применение машин невозможно, и поэтому согласные с собой барщинные крестьяне предпочитают

---

* — непроизводительным трудом. *Ред.*

приходить к соглашению друг с другом насчёт этих работ. Что касается «президентов» и «министров», то Санчо — this poor localized being*, как выразился бы Оуэн, — судит о них лишь по непосредственно окружающей его среде.

Здесь, как и везде, Санчо не везёт с его практическими примерами. Так, он думает, что «никто не может сочинить за Тебя Твои музыкальные произведения, завершить сделанные Тобой наброски картин. Никто не может создать произведения Рафаэля вместо его самого». Однако Санчо мог бы знать, что не сам Моцарт, а другой композитор сочинил большую часть моцартовского «Реквиема» и довёл его до конца, что Рафаэль «выполнил» сам лишь ничтожную долю своих фресок.

Он воображает, будто так называемые организаторы труда[109] хотели организовать всю деятельность каждого индивида, между тем как именно у них проводится различие между непосредственно производительным трудом, который должен быть организован, и не непосредственно производительным трудом. Что касается этих последних видов труда, то организаторы вовсе не думали, как воображает Санчо, будто каждый должен выполнять труд Рафаэля, — они полагали только, что каждый, в ком сидит Рафаэль, должен иметь возможность беспрепятственно развиваться. Санчо воображает, будто Рафаэль создал свои картины независимо от разделения труда, существовавшего в то время в Риме. Если бы он сравнил Рафаэля с Леонардо да Винчи и Тицианом, то увидел бы, насколько художественные произведения первого зависели от тогдашнего расцвета Рима, происшедшего под флорентинскпм влиянием, произведения Леонардо — от обстановки Флоренции, а затем труды Тициана — от развития Венеции, имевшего совершенно иной характер. Рафаэль, как и любой другой художник, был обусловлен достигнутыми до исто техническими успехами в искусстве, организацией общества и разделением труда в его местности и, наконец, разделением труда во всех странах, с которыми его местность находилась в сношениях. Удастся ли индивиду вроде Рафаэля развить свой Талант, — это целиком зависит от спроса, который, в свою очередь, зависит от разделения труда и от порождённых им условий просвещения людей.

Провозглашая единственность научного и художественного труда, Штирнер стоит здесь ещё гораздо ниже уровня буржуазии. Уже сейчас признано необходимым организовать эту «единственную» деятельность. У Ораса Верне не хватило бы времени

* — это убогое местно-ограниченное существо. *Ред.*

для создания и десятой доли его картин, если бы он их рассматривал как работы, которые «способен выполнить только этот Единственный». Огромный спрос в Париже на водевили и романы вызвал к жизни организацию труда для их производства — организацию, которая даёт во всяком случае нечто лучшее, чем её «единственные» конкуренты в Германии. В астрономии такие люди, как Араго, Гершель, Энке и Бессель, сочли необходимым сорганизоваться для совместных наблюдений и только после этого получили некоторые сносные результаты. В историографии «Единственный» абсолютно не в состоянии сделать хоть что-нибудь, и французы и в этой области уже давно перегнали остальные народы благодаря организации труда. Впрочем, ясно, что все эти организации, основанные на современном разделении труда, всё ещё приводят лишь к крайне ограниченным результатам, представляя собой шаг вперёд лишь по сравнению с существовавшей до сих пор узкой обособленностью.

Кроме того, необходимо ещё обратить особое внимание на то, что Санчо смешивает организацию труда с коммунизмом и даже удивляется, почему «коммунизм» не даёт ему ответа на его сомнения по поводу этой организации. Так гасконский деревенский парень удивляется тому, что Араго не может ему сказать, на какой звезде воздвиг свой престол господь бог.

Исключительная концентрация художественного таланта в отдельных индивидах и связанное с этим подавление его в широкой массе есть следствие разделения труда. Если бы даже при известных общественных отношениях каждый индивид был отличным живописцем, то это вовсе не исключало бы возможности, чтобы каждый был также и оригинальным живописцем, так что и здесь различие между «человеческим» и «единственным» трудом сводится к простой бессмыслице. Во всяком случае при коммунистической организации общества отпадает подчинение художника местной и национальной ограниченности, целиком вытекающее из разделения труда, а также замыкание художника в рамках какого-нибудь определённого искусства, благодаря чему он является исключительно живописцем, скульптором и т. д., так что уже одно название его деятельности достаточно ясно выражает ограниченность его профессионального развития и его зависимость от разделения труда. В коммунистическом обществе но существует живописцев, существуют лишь люди, которые занимаются и живописью как одним из видов своей деятельности.

Организация труда, как её понимает Санчо, ясно показывает, что все эти философские рыцари «субстанции» довольствуются попросту фразами. Столь прославляемое всеми ими подчинение

«субстанции» «субъекту», низведение «субстанции», господствующей над «субъектом», до роли простой «акциденции» этого субъекта, оказывается на поверку «пустой болтовнёй»*. Поэтому они поступают благоразумно, не желая остановиться подольше на разделении труда, на материальном производстве и материальном общении, от которых как раз и зависит подчинение индивидов определённым отношениям и определённому роду деятельности. У них вообще всё дело сводится к тому, чтобы сочинять новые фразы для истолкования существующего мира, — фразы, которые тем определённей принимают характер смехотворного бахвальства, чем больше эти люди воображают себя поднявшимися высоко над миром и чем больше они противопоставляют себя миру. Прискорбным примером этого и является Санчо.

3) Деньги

«Деньги — это товар, и притом — это существенное *средство* или богатство, ибо они предохраняют богатство от окостенения, сохраняют его в текучем виде и содействуют его обращению. Если вы знаете лучшее средство обмена, то отлично; но это опять-таки будет некоторой разновидностью денег» (стр. 364).

На стр. 353 деньги определяются как «ходкая или курсирующая собственность».

Итак, в «Союзе» сохраняются деньги, эта чисто общественная собственность, которая лишена всего индивидуального. Что Санчо находится целиком в плену у буржуазных воззрений, показывает его вопрос о лучшем средстве обмена. Он, следовательно, сперва предполагает, что средство обмена вообще необходимо, а затем утверждает, что он не знает другого средства обмена кроме денег. Он нисколько не задумывается над тем, что всякое судно, всякая железная дорога, служащие для перевозки товаров, являются тоже средствами обмена. Поэтому, чтобы не говорить просто о средстве обмена, а говорить специально о деньгах, он вынужден привлечь к рассмотрению и остальные определения денег: то, что они всеобщее, ходкое

* Далее в рукописи перечёркнуто: «Если бы Санчо относился к своим фразам серьезно, он должен был бы обратиться к рассмотрению разделения труда. Но от этого он благоразумно уклонился, приняв без малейшего колебания существующее разделение труда, дабы использовать его для своего «Союза». При более близком рассмотрении этого предмета он, конечно, нашёл бы, что разделение труда не уничтожается тем, что кто-то «выбьет его из своей головы». Борьба философов против «субстанции» и их совершенно пренебрежительное отношение к разделению труда, — к той материальной основе, из которой и возник фантом субстанции, — доказывает только, что эти герои думают лишь об уничтожении фраз, а отнюдь не об изменении тех отношений, из которых эти фразы должны были возникнуть». *Ред.*

и курсирующее средство обмена, что они сохраняют в текучем виде всякую собственность, и т. д. Вместе с этим появляются и те экономические определения, которых Санчо не знает, но которые как раз и конституируют деньги, а с ними также и всё нынешнее состояние, классовое хозяйство, господство буржуазии и т. д.

Но сначала мы узнаём кое-что о — весьма своеобразном — ходе денежных кризисов в «Союзе».

Возникает вопрос:

«Откуда взять деньги?... Платят не деньгами, — ведь может наступить и недостаток в деньгах, — а своим состоянием, благодаря которому мы только и являемся состоятельными... Не деньги вредят Вам, а Ваша несостоятельность, Ваша неспособность взять их».

И вот нам преподносится моральное наставление:

«Докажите Свою состоятельность, подтянитесь — и у Вас не будет недостатка в деньгах, в Ваших деньгах, в деньгах Вашей чеканки... Знай, что у Тебя столько денег, сколько у Тебя власти, ибо Ты имеешь цену, какую Ты Себе завоевал» (стр. 353, 364).

Во власти денег, в обособлении всеобщего средства обмена в качестве самостоятельной силы как по отношению к обществу, так и по отношению к отдельному индивиду, проявляется вообще наиболее ярко факт подобного обособления отношений производства и общения. Санчо, следовательно, по обыкновению, ровно ничего не знает о связи денежных отношений со всем производством и общением. Как добрый бюргер, он спокойно оставляет в силе деньги, что и не может быть иначе при его понимании разделения труда п организации землевладения. Для согласного с собой эгоиста вещественная власть денег, которая ярко обнаруживается в денежных кризисах, угнетая — в виде перманентного безденежья — мелкого буржуа, «питающего страсть к покупкам», также весьма неприятный факт. Чтобы выйти из затруднения, наш эгоист переворачивает ходячее представление мелкого буржуа, создавая этим видимость, будто отношение индивидов к власти денег есть нечто зависящее только от личного произвола. Этот удачный оборот мысли даёт ему затем возможность обратиться к ошеломлённому и уже и без того обескураженному безденежьем мелкому буржуа с моральной проповедью, уснащённой синонимикой, этимологией и перегласовкой, отметая таким образом без всяких околичностей все неудобные вопросы о причинах денежной нужды.

Денежный кризис заключается прежде всего в том, что все «состояния» вдруг обесцениваются по сравнению со средствами обмена и не «в состоянии» справиться с деньгами. Кризис

существует именно тогда, когда *невозможно* более платить своим «состоянием», а *необходимо* платить деньгами. А это, в свою очередь, происходит не оттого, что наступает недостаток в деньгах, как воображает мелкий буржуа, судящий о кризисе на основании своей частной нужды, а оттого, что выступает наружу специфическое различие между деньгами как *всеобщим,* товаром, «ходкой и курсирующей собственностью», и всеми другими *специальными* товарами, которые вдруг перестают быть ходкой собственностью. Мы здесь не станем заниматься в угоду Санчо рассмотрением причин этого явления. Безденежных и безутешных лавочников Санчо утешает первым делом тем, что не деньги причина их денежной нужды и всего кризиса, а то, что эти лавочники не в состоянии добыть деньги. Не мышьяк виновен в том, что кто-то, приняв его, умирает, а виновна неспособность организма этого человека переварить мышьяк.

Сначала Санчо определил деньги как существенное и притом *специфическое* достояние, как всеобщее средство обмена, как деньги в обыкновенном смысле; но заметив, к каким трудностям это привело бы, он вдруг выворачивает всё это наизнанку и всякое достояние объявляет деньгами, чтобы создать видимость личной власти. Возникающая при кризисе трудность заключается именно в том, что «всякое состояние» перестаёт быть «деньгами». Впрочем, всё это сводится к практике буржуа, который «всякое состояние», имеющее вид платёжного средства, принимает до тех пор, пока оно является деньгами, и лишь тогда начинает упираться, когда становится трудно превратить это «состояние» в деньги, вследствие чего он и перестаёт рассматривать его как «состояние». Возникающая во время кризиса трудность заключается, далее, именно в том, что Вы, мелкие буржуа, к которым обращается здесь Санчо, уже не можете добиться обращения денег Вашей чеканки, обращения Ваших векселей, потому что от Вас требуют денег, которые не Вы чеканили и по которым ни один человек не догадается, что они прошли через Ваши руки.

Наконец, Штирнер превращает буржуазный девиз: «Ты стоишь столько, сколько денег Ты имеешь», в девиз: «Ты имеешь столько денег, сколько Ты стоишь», — что в сущности нисколько не меняет дела, а создаёт только видимость личной власти и выражает обычную буржуазную иллюзию, будто каждый сам виноват, что у него нет денег. Так Санчо разделывается с классическим буржуазным изречением: L'argent n'a pas de rnaitre* и может теперь взобраться на кафедру

* — Деньги не имеют хозяина. *Ред.*

проповедника, чтобы воскликнуть: «Докажите Свою состоятельность, подтянитесь, — и у Вас не будет недостатка в деньгах». Je ne connais pas de lieu a la bourse ou se fasse le transfert des bonnes intentions*. Он мог бы к этому ещё прибавить: «Добивайтесь кредита, knowledge is power**, труднее заработать первый талер, чем последний миллион, будьте умеренны и берегите свои денежки, а главное не размножайтесь так усердно» и т. д., — и тогда вместо одного ослиного уха он показал бы сразу оба. Впрочем, у нашего героя, для которого всякий есть то, чем он может быть, и делает то, что он может делать, все главы заканчиваются моральными требованиями.

Таким образом, денежная система в штирнеровском Союзе есть попросту существующая ныне денежная система, выраженная на прикрашивающем и идиллически-мечтательном языке немецкого мелкого буржуа.

После того как Санчо выставил напоказ уши своего ослика, Дон Кихот-Шелига вытягивается во весь свой рост и произносит торжественную речь о современном странствующем рыцарстве, причём деньги превращаются у него в Дульсинею Тобосскую, а взятые en masse*** фабриканты и коммерсанты — в рыцарей, именно в рыцарей наживы. Другая, побочная цель этой речи — доказать, что так как деньги представляют собой «существенное средство», то они также, «по существу своему, дочь»****. И протянул он десницу свою и сказал:

«От денег зависит счастье и несчастье. В буржуазный период они являются силой потому, что за ними ухаживают только, — как ухаживают за девушкой» (скотницей; per appositionem*****: за Дульсинеей), «но никто не связывает себя с ними неразрывными брачными узами. В конкуренции воскресает вся романтика и рыцарство ухаживания за дорогим предметом. Деньги — предмет страсти — похищаются смелыми рыцарями наживы» (стр. 364).

Теперь Санчо глубоко уразумел, почему деньги являются в буржуазную эпоху властью, — именно потому, во-первых, что от них зависит счастье и несчастье, а во-вторых, потому, что они — *девушка.* Он узнал далее, почему он может потерять свои деньги: именно потому, что девушка ни с кем не бывает связана неразрывными брачными узами. Теперь бедняк знает, от чего зависит его положение.

* — Я не знаю того места на бирже, где перепродаются благие намерения. *Ред.*
** — знание есть сила. *Ред.*
*** — в массе. *Ред.*
**** Ср. «Святое семейство», стр. 266. (См. настоящее издание, том 2, стр. 185). *Ред.)*
***** — посредством приложения. *Ред.*

Шелига, после того как он произвёл таким образом бюргера в рыцари, производит коммуниста в бюргера, и притом в бюргера-супруга:

«Кому улыбнулось счастье, тот уводит невесту к себе. Босяк счастлив, он вводит её в свой дом, в *общество,* и нарушает её девичью невинность. У него дома она уже не невеста, а жена, и вместе с девственностью исчезает и девичья фамилия. В качестве домашней хозяйки дева — олицетворение денег — называется *трудом,* ибо *труд* — имя мужа. Она — достояние мужа. — Для завершения картины надо добавить, что дитя труда и денег — опять-таки девочка» («по существу своему, дочь»), «незамужняя» (неужели Шелига когда-нибудь видел, чтобы девочка вышла «замужней» из материнской утробы?) «и, значит, — деньги» (после вышеприведённого доказательства, по которому всякие деньги суть «незамужняя девушка», становится само собой ясно, что «все незамужние девушки» суть «деньги»), «значит, — деньги, но ведущие своё *несомненное* происхождение от труда, — своего отца» (toute recherche de la paternité est interdite[110]). «Форма лица, весь облик имеет другое выражение» (стр. 364, 365).

Эта венчально-погребально-крестильная история, конечно, уже сама по себе достаточно доказывает, что она, «по существу своему, дочь» Шелиги, и притом дочь «несомненного происхождения». Но конечной причиной её существования является, однако, невежество его бывшего конюха, Санчо. Это ясно видно в конце, когда оратор снова охвачен тревогой по поводу «чеканки» денег, показывая этим, что он всё ещё считает металлические деньги важнейшим средством обращения. Если бы он больше интересовался экономическими отношениями денег, вместо того чтобы сплетать для них зелёный девичий венок, то он узнал бы, что — не говоря уже о государственных бумагах, акциях и т. д. — большую часть средств обращения составляют векселя, бумажные же деньги образуют сравнительно небольшую их долю, а металлические — ещё меньшую. В Англии, например, обращается в 15 раз больше денег в виде векселей и банкнот, чем в металлическом виде. Что же касается металлических денег, то они определяются исключительно издержками производства, т. е. трудом. Поэтому кропотливый штирнеровский процесс воспроизведения потомства был здесь совершенно излишен. — Торжественные размышления Шелиги о каком-то основывающемся на труде и всё же отличном от современных денег средстве обмена, которое он будто бы нашёл у некоторых коммунистов, доказывают только лишний раз наивность, с которой наша благородная пара по своей неосмотрительности верит всему, что она читает.

Покончив с этой «рыцарской и романтической» кампанией «ухаживания», оба героя уводят домой не своё «счастье», ещё менее «невесту» и уж менее всего «деньги»: в лучшем случае один «босяк» уводит с собой другого.

4) Государство

Мы видели, что Санчо сохраняет в своём «Союзе» современную форму землевладения, разделение труда и деньги в том виде, в каком эти отношения существуют в представлении мелкого буржуа. Ясно с первого же взгляда, что при таких предпосылках Санчо не может обойтись без государства.

Прежде всего его новоприобретённая собственность должна будет облечься в форму гарантированной, правовой собственности. Мы уже слышали его слова:

«То, в чём желают иметь свою долю все, отнимается у того индивида, который желает иметь это только для себя одного» (стр. 330).

Итак, здесь воля всех противопоставляется воле разрозненных отдельных индивидов. Так как каждый из согласных с собой эгоистов может оказаться не согласным с другими эгоистами и, значит, вступить в этот конфликт, то всеобщая воля должна получить, в противовес разрозненным отдельным индивидам, своё особое выражение —

«и эту волю называют *государственной, волей»* (стр. 357).

Её определения становятся теперь *правовыми* определениями. Чтобы привести в исполнение эту всеобщую волю, требуются, в свою очередь, принудительные мероприятия и публичная власть.

«Союзы и в этом деле» (в деле обладания собственностью) «умножат средства отдельного индивида и *обеспечат оспариваемую у* него собственность» (т. е. они гарантируют гарантированную собственность, т. е. правовую собственность, т. е. такую собственность, которой Санчо владеет не «безусловно», а лишь «получив её на правах лена» от «Союза») (стр. 342).

Вместе с отношениями собственности восстанавливается, разумеется, и всё гражданское право, и сам Санчо излагает поэтому, например, учение о договоре вполне в духе юристов, как это видно из следующего:

«Не имеет значения и то, что Я сам лишаю Себя той или иной свободы, например, посредством какого-либо *контракта»* (стр. 409).

А чтобы «обеспечить» «оспариваемые» контракты, он должен будет—и это тоже «не имеет значения» — снова подчиниться суду и всем последствиям современного гражданского процесса.

Так, «крадучись потихоньку из мрака ночи», мы опять приближаемся к существующим отношениям, но только в карликовом представлении немецкого мелкого буржуа.

Санчо сознаётся:

«По отношению к свободе между государством и Союзом нет существенного различия. Союз точно так же не может возникнуть и существовать

без всяческих ограничений свободы, как и государство несовместимо с безграничной свободой. Ограничение свободы везде неизбежно, ибо невозможно ведь *избавиться* от всего; нельзя летать, подобно птице, только потому, что хотелось бы так летать, и т. д. ... В Союзе будет ещё немало несвободы и недобровольности, ибо его целью и не является свобода, которой он, наоборот, жертвует ради особенности, но и только ради *особенности»* (стр. 410, 411).

Не останавливаясь пока на комическом различии между свободой и особенностью, надо заметить, что Санчо, сам того не желая, пожертвовал уже в своём «Союзе» своей «особенностью» в силу существующих в нём *экономических* учреждений. В качестве настоящего «фанатика государства» он видит ограничения лишь там, где начинаются политические учреждения. Он оставляет нетронутым старое общество, а с ним и подчинение индивидов разделению труда; но в таком случае он уже не может избежать того, что разделение труда и, в результате этого, данное, доставшееся ему занятие и жизненное положение неизбежно навяжут ему и некую исключительную «особенность». Так, например, если ему выпадет жребий работать в Уилленхолле[111] слесарем-подмастерьем, то навязанная ему «особенность» будет заключаться в вывернутом бедре, вследствие чего он будет «волочить ногу»; если «заглавный призрак его Книги»[112] должен будет существовать в качестве прядильщицы, то «особенность» последней будет заключаться в одеревеневших коленях. Даже если наш Санчо останется при своей старой профессии барщинного крестьянина, которую ему предназначал уже Сервантес и которую он теперь выдаёт за своё собственное призвание, к выполнению которого он призывает себя, то в силу разделения труда и разрыва между городом и деревней его «особенность» сведётся к тому, что он будет отстранён от всей системы мировых сношений и, следовательно, от всякого образования и поэтому сделается ограниченным местным животным.

Так, благодаря общественной организации, Санчо malgre lui[*] теряет в «Союзе» свою особенность, если уж мы, в виде исключения, примем особенность за индивидуальность. Что он теперь благодаря политической организации отказывается и от своей свободы, — это вполне последовательно и только ещё яснее доказывает, с каким усердием он пытается установить в своём «Союзе» современные порядки.

Итак, различие между современными порядками и «Союзом» состоит в существенном отличии свободы от особенности. Мы уже видели, насколько существенно это отличие. Большинство

[*] — помимо его воли. *Ред.*

членов его «Союза», вероятно, тоже не будет особенно стесняться этим отличием и поспешит декретировать «избавление» от последнего, а если Санчо всё-таки но успокоится, то это большинство докажет ему на основании его собственной «Книги», что, во-первых, нет никаких сущностей, что сущности и существенные различия — воплощения «Святого»; во-вторых, что «Союзу» вовсе нет дела до «природы вещи» и до «понятия отношения»; и, в-третьих, что оно, большинство, нисколько не посягает на его особенность, а только не даёт ему свободно её обнаруживать. Оно, может быть, докажет Санчо, если он «станет стремиться к избавлению от государственного строя», что, сажая его в тюрьму, нанося ему удары, отрывая у него ногу, оно ограничивает только его свободу, что on partout et toujours* остаётся «особенным», пока ещё может обнаруживать жизненные проявления слизняка, устрицы или хотя бы гальванизированного трупа лягушки. Большинство, как мы уже знаем, «установит определённую цену» на его труд и «не допустит действительно *свободного»*(!) «использования его собственности», ограничивая этим его свободу, но не его особенность. В этом именно Санчо на стр. 338 упрекает государство. «Что же должен предпринять» наш барщинный крестьянин — Санчо? «Быть твёрдым и не считаться» с «Союзом» (там же). А если он станет ворчать против поставленных ему ограничений, большинство возразит ему, что пока он обладает особенностью объявлять свободы особенностями, оно свободно может признавать его особенности свободами.

Как приведённое выше различие между человеческой и единственной работой было только жалким присвоением закона спроса и предложения, — точно так же, устанавливая теперь различие между свободой и особенностью, Санчо лишь присваивает себе, в самом жалком виде, отношение между государством и гражданским обществом или, как выражается г-н Гизо, между liberte individuelle** и pouvoir public***. Это настолько верно, что в дальнейшем он может почти дословно списывать у Руссо:

«Соглашение, ради которого каждый должен пожертвовать частью своей свободы», происходит «вовсе не ради чего-то всеобщего или хотя бы ради какого-нибудь другого человека», — наоборот, «Я вступил на этот путь скорее из *своекорыстия.* Что же касается жертвы, то Я ведь приношу в жертву только то, что не находится в Моей власти, т. е. не жертвую ровно ничем» (стр. 418).

* — везде и всегда. *Ред.*
** — индивидуальной свободой. *Ред.*
*** — публичной властью. *Ред.*

Это качество наш согласный с собой барщинный крестьянин разделяет со всяким другим барщинным крестьянином и вообще с любым индивидом, жившим когда-либо на земле. Сравни также Годвин, «Политическая справедливость»[113]. — Санчо, между прочим, обладает, повидимому, особенностью воображать, будто у Руссо индивиды заключают договор из любви к всеобщему, что Руссо никогда не приходило в голову.

Впрочем, одно утешение осталось у него.

«Государство— *священно...* Но Союз... *не* священен». И в этом заключается «великое различие между государством и Союзом» (стр. 411).

Значит, всё различие сводится к тому, что «Союз» есть действительное современное государство. «Государство» же есть штирнеровская иллюзия о прусском государстве, которое он принимает за государство вообще.

5) Бунт

Санчо столь мало доверяет — и с полным основанием — своим тонким различениям между государством и Союзом, святым и несвятым, человеческим и единственным, особенностью и свободой и т. д., что под конец ищет спасения в ultima ratio* согласного с собой эгоиста — в бунте. На этот раз, однако, он бунтует не против себя самого, как он это утверждал раньше, а против «Союза». Подобно тому как он раньше искал ответа на все вопросы лишь в «Союзе», так теперь — в бунте.

«Если община нарушает Мои права, то Я поднимаю бунт против неё и защищаю Свою собственность» (стр. 343).

Если бунт не «увенчается успехом», то «Союз» «исключит (посадит в тюрьму, вышлет и т. д.) его» (стр. 256, 257).

Санчо пытается здесь присвоить себе droits de l'homme** 1793 г., в числе которых было и право восстания[114] — право человека, приносящее, разумеется, горькие плоды тому, кто пытается воспользоваться им по своему «собственному» разумению .

Итак, вся история с санчевским «Союзом» сводится к следующему. Если прежде, в критике, он рассматривал существующие отношения лишь со стороны иллюзии, то теперь, говоря о «Союзе», он пытается изучить эти отношения по их действительному содержанию и противопоставить это содержание

* — крайнем средстве. *Ред.*

** — права человека. *Ред.*

прежним иллюзиям. При этой попытке наш невежественный школьный наставник должен был, конечно, с треском провалиться. В виде исключения он попытался однажды присвоить себе «природу вещи» и «понятие отношения», но ему не удалось «освободить от духа чуждости» какой бы то ни было предмет или отношение.

Теперь, после того как мы познакомились с «Союзом» в его действительном виде, нам остаётся ещё только рассмотреть фантастические представления Санчо о нём, т. е. рассмотреть религию и философию «Союза».

6) Религия и философия Союза

Мы начнём здесь опять с того пункта, с которого мы начали выше характеристику «Союза». Санчо пользуется двумя категориями — собственности и состояния; иллюзии о собственности соответствуют главным образом положительным данным о земельной собственности, иллюзии же о состоянии — данным, касающимся организации труда и денежной системы в «Союзе».

А. Собственность

Стр. 331. «Мне принадлежит мир».

Истолкование наследственной аренды своей парцеллы.

Стр. 343. «Я — собственник всего, в чём нуждаюсь» —

прикрашивающая парафраза того, что его потребности суть его достояние и что то, в чём он нуждается в качестве барщинного крестьянина, обусловливается его отношениями. Подобным же образом экономисты утверждают, что рабочий является собственником всего, в чём он нуждается в качестве рабочего. Смотри рассуждение о минимуме заработной платы у Рикардо[115].

Стр. 343. «Но теперь всё принадлежит Мне».

Туш в честь его тарифа заработной платы, его парцеллы, его непрекращающегося безденежья, в честь его исключения из всего того, что «общество» не хочет оставить только в его обладании. Ту же самую мысль мы находим на стр. 327, где она выражена так:

«Его» (т. е. другого человека) «добро есть моё добро, и Я распоряжаюсь им в качестве собственника в меру своей власти».

Это громогласное allegro marciale* переходит затем в нежную каденцию и, постепенно падая, садится на землю — такова уж обычная судьба Санчо:

Стр. 331. «Мир принадлежит мне. Разве Вы» (коммунисты) «утверждаете что-нибудь другое своим противоположным тезисом: мир принадлежит *всем?* Все — это ведь Я, да ещё одно Я и т. д.» (например, «Робеспьер напр., Сен-Жюст и т. д.»).

Стр. 415. «Я есть Я и Ты есть Я, но ... это Я, в котором Мы все равны, есть лишь Моя мысль... некоторая всеобщность» (Святое).

Практическую вариацию этой темы даёт

стр. 330, где «индивиды как совокупная масса» (т. е. все) противопоставляются в качестве регулирующей силы «изолированному индивиду» (т. е. противопоставляются Я в отличие от всех).

Эти диссонансы разрешаются под конец в успокоительный заключительный аккорд, гласящий, что то, чем Я не владею, есть во всяком случае собственность другого «Я». Таким образом, «собственность на всё» есть лишь интерпретация того положения, что каждый обладает исключительной собственностью.

Стр. 336. «Но собственность есть лишь Моя собственность, если Я обладаю ею безусловно. В качестве безусловного Я, Я имею собственность, веду свободную торговлю».

Мы уже знаем, что если в «Союзе» не уважают свободу торговли и безусловность, то этим посягают только на свободу, а не на особенность. «Безусловная собственность», это — подходящее дополнение к «обеспеченной», гарантированной собственности в «Союзе».

Стр. 342. «По мнению коммунистов, община должна быть собственником. Как раз наоборот: Я являюсь собственником и только прихожу к соглашению с другими насчёт Своей собственности».

На стр. 329 мы видели, как «Societe** делает себя *собственником»,* а на стр. 330 — как оно «исключает *отдельных индивидов* из *их* собственности». Мы видели вообще, что был введен племенной ленный строй, самая грубая первоначальная форма ленного строя. Согласно стр. 416, «феодальный строй = отсутствие собственности», ввиду чего, согласно той же самой странице, «в Союзе, и только в Союзе, признаётся собственность», и признаётся она на том достаточном основании, «что нет больше существа, от которого кто-либо получал своё достояние в ленное владение» (там же). Это значит, что при существовавшем до сих пор ленном строе этим «существом» был сюзерен,

---

* — воинственное аллегро. *Ред.*

** — общество. *Ред.*

в «Союзе» же им является societe, откуда, по меньшей мере, следует, что Санчо обладает «исключительной», но отнюдь не «обеспеченной», собственностью в смысле знания «сущности» истории прошлого.

В связи со стр. 330, согласно которой каждый отдельный индивид отстраняется от того, что «общество» не желает оставить в его единоличном владении, а также в связи с государственным и правовым строем «Союза», на стр. 369 сказано:

«Правовой и правомерной собственностью другого будет лишь то, что Тебе угодно признать его собственностью. Как только это станет Тебе неугодно, оно потеряет для Тебя свою правомерность, а над абсолютным правом на него Ты посмеёшься».

Этим он устанавливает поразительный факт, что то, что существует в «Союзе» по праву, может быть ему неугодно, — таково бесспорное право человека. Если в «Союзе» существует учреждение вроде старофранцузских парламентов, которые так любит Санчо, то он сможет даже запротоколировать и сдать на хранение в регистратуру своё внутреннее сопротивление, а потом утешаться тем, что «не от всего можно избавиться».

Все эти положения находятся, повидимому, в противоречии друг с другом и с действительным положением вещей в «Союзе». Но ключ к решению загадки содержится в приведённой уже юридической фикции, согласно которой там, где Санчо исключается из собственности, которой владеют другие, он якобы только приходит к соглашению с этими другими. Эта фикция излагается подробнее в следующих положениях:

Стр. 369: «Этому» (т. е. уважению к чужой собственности) «приходит конец, когда Я, предоставляя упомянутое дерево другому лицу — подобно тому как Я предоставляю другому мою палку л т. д. — не рассматриваю с самого начала это дерево как нечто чуждое Мне, т. е. как святое. Наоборот... оно остаётся моей собственностью, на какой бы срок Я ни уступил его другим. Оно — Моё и останется таким. В имуществе, принадлежащем банкиру, Я не *вижу* ничего чуждого».

Стр. 328: «Я не отступаю в испуге перед Твоей и Вашей собственностью, а *рассматриваю* её всегда как Свою собственность, в которой для меня нет ничего заслуживающего уважения. Поступайте точно так же с тем, что Вы называете моей собственностью. При этой *точке зрения* мы легче всего придём к соглашению друг с другом».

Если Санчо запустит руку в чужую собственность, то ему, согласно уставу «Союза», «намылят голову», и хотя он будет, конечно, утверждать, что такова его «особенность» — запускать руку, куда не следует, «Союз» всё же вынесет решение, что Санчо позволил себе некую «свободу». И если Санчо «свободен» посягать на чужое добро, то «Союз» имеет ту «особенность», что приговаривает его за это к порке.

Суть дела такова. Буржуазная и особенно мелкобуржуазная и мелкокрестьянская собственность сохраняется, как мы видели, в «Союзе». Изменяется только *интерпретация, «точка зрения»,* почему Санчо и подчёркивает всегда момент «уважения». «Соглашение» достигается благодаря тому, что эта новая философия уважения начинает пользоваться уважением всего «Союза». Философия эта заключается в том, что, во-первых, каждое отношение, независимо от того, вызывается ли оно экономическими условиями или прямым принуждением, рассматривается как отношение «соглашения»; во-вторых, эта философия заключается в фантазии, будто вся собственность других предоставлена им нами и остаётся у них лишь до тех пор, пока мы не будем в силах отнять её у них, а если мы никогда не будем в силах, то tant mieux*; в-третьих, в том, что Санчо и его «Союз» в теории гарантируют друг другу взаимное неуважение, между тем как на практике «Союз» при помощи палки «приходит к соглашению» с Санчо; и, наконец, в том, что это «соглашение» есть простая фраза, так как всякий знает, что оно принято другими лишь с тайным намерением отбросить его при первом удобном случае. Я вижу в Твоей собственности нечто Моё, а не Твоё; так как каждое Я поступает таким же образом, то они видят в этом нечто *всеобщее,* что и приводит нас к современно-немецко-философскому истолкованию обыкновенной, особенной и исключительной частной собственности.

К той философии собственности, которая господствует в «Союзе», относятся, между прочим, ещё и следующие, вытекающие из системы Санчо, курьёзы:

Согласно стр. 342, в «Союзе» можно приобрести собственность при помощи неуважения; согласно стр. 351, «все мы утопаем в изобилии», и Мне «нужно лишь протянуть руку», между тем как в действительности-то весь «Союз» относится к семи тощим фараоновым коровам; и, наконец, Санчо «лелеет мысли», «записанные в его Книге», что и воспевается на стр. 374 в несравненной оде к самому себе, составленной по образцу трёх од Гейне к Шлегелю[116]: *«О Ты, который* лелеешь подобные мысли, записанные в Твоей книге, — какая бессмыслица!» Такой гимн, который Санчо заранее декретирует самому себе и насчёт которого «Союз» впоследствии «придёт к соглашению» с ним.

Наконец, ясно и без «соглашения», что собственность в необыкновенном смысле, о которой мы уже говорили в замечаниях о «Феноменологии», должна приниматься в «Союзе» в качестве платёжного средства, как «ходкая» и «курсирующая

* — тем лучше. *Ред.*

собственность». Насчёт простых фактов, — например, насчёт того, что Я питаю сочувствие, что Я говорю с другими, что Мне ампутируют (resp. отрывают) ногу, — «Союз», конечно, согласится, что «чувство, испытываемое чувствующими существами, также является Моим, является собственностью» (стр. 387); также и насчёт того, что чужие уши и языки, равно как и механические отношения, — тоже Моя собственность. Таким образом, накопление богатств в «Союзе» будет заключаться главным образом в том, чтобы все отношения превращать посредством лёгкой парафразы в отношения собственности. Этот новый способ выражения свирепствующих уже и теперь «бедствий» является «существенным средством или состоянием» в «Союзе», и он благополучно покроет неизбежную, при «социальных талантах» Санчо, нехватку в средствах к жизни.

B. Состояние

Стр. 216: «Да будет каждый из Вас *всемогущим Я!»*

Стр. 353: «Думай об увеличении Своего состояния!»

Стр. 420: «Помните цену Своих дарований;

«Не роняйте их цены,

«Не поддавайтесь тому, кто хочет заставить Вас снизить цену,

«Не слушайте того, кто говорит, что достоинство Вашего товара не соответствует его цене,

«Не соглашайтесь на бесценок, чтобы не стать посмешищем,

«Подражайте храбрым» и т. д.!

Стр. 420: «Реализуйте ценность Своей собственности!»

«Реализуй Свою собственную ценность!»

Эти моральные сентенции, которым Санчо научился у какого-нибудь андалузского торгаша-еврея, преподавшего своему сыну правила жизни и торговли, и которые Санчо теперь вытаскивает из своей котомки, образуют главное достояние «Союза». Основу всех этих положений представляет собой следующее великое положение на стр. 351:

«Всё, что Ты в состоянии сделать, есть Твоё состояние».

Положение это или совершенно не имеет смысла, будучи тавтологией, или же представляет собой бессмыслицу. Оно является тавтологией, если означает: что Ты в состоянии сделать, то Ты и в состоянии сделать. Оно бессмысленно, если состояние № 2 должно выражать состояние «в обыкновенном смысле», т. е. состояние в торговом смысле, — если оно основывается на этом этимологическом сходстве слов. Ведь коллизия в том и заключается, что от моего состояния требуется не то, что это состояние способно произвести; например, от моей способности писать стихи требуют, чтобы я был способен превращать

эти стихи в деньги. От моей способности требуют нечто такое, что вовсе не есть специфический продукт данной особенной способности, — требуют продукт, зависящий от чуждых, не подвластных моим способностям, отношений. Эта трудность должна быть разрешена в «Союзе» при помощи этимологической синонимики. Мы видим, что наш эгоистический школьный наставник помышляет о том, чтобы занять видный пост в «Союзе». Впрочем, это лишь мнимая трудность. Здесь в торжественно-многословной манере, характерной для Санчо, преподносится обычная моральная сентенция буржуа: Anything is good to make money of*.

С. Мораль, общение, теория эксплуатации

Стр. 352. «Вы поступаете эгоистически, когда рассматриваете друг друга не как владельцев и не как босяков или рабочих, а как часть Вашего состояния, как *полезных для Вас субъектов.* Тогда Вы ничего не дадите ни владельцу, собственнику, за его достояние, ни Тому, кто трудится, но лишь Тому, кто Вам нужен. Нужен ли Нам король? — спрашивают себя североамериканцы. И отвечают: Для Нас он и его работа не стоят ни полушки».

В противоположность этому он на стр. 229 упрекает «буржуазный период» в следующем:

«Вместо того, чтобы брать Меня таким, каков Я есть, обращают внимание только на Мою собственность, на Мои свойства и заключают со Мной брачный союз только ради Моего достояния, словно этот союз заключается с тем, что Я имею, а не с тем, что Я собой представляю».

Иначе говоря, обращают внимание просто на то, что Я такое для других, на мою полезность, обращаются со Мной как с полезным субъектом. Санчо плюёт в колодец «буржуазного периода», чтобы только он один, в своём «Союзе», мог пить из этого колодца.

Если индивиды современного общества рассматривают друг друга как владельцев, как рабочих и, раз уж этого хочет Санчо, как босяков, то ведь это только и значит, что они рассматривают друг друга как полезных субъектов, — факт, в котором способен сомневаться только такой бесполезный индивид, как Санчо. Капиталист, который «рассматривает» рабочего «как рабочего», обращает внимание на него лишь потому, что ему нужны рабочие; таким же образом относится и рабочий к капиталисту, и точно так же американцы, по словам Санчо (жаль, что он не указал, из какого источника заимствовал он этот исторический факт), лишь *потому* не видят никакой *пользы*

* — Из всего можно выколотить деньги. *Ред.*

в короле, что он им бесполезен *в качестве рабочего.* Пример Санчо, по обыкновению, весьма неудачен, ибо он в действительности доказывает как раз обратное тому, что Санчо хотел бы доказать.

Стр. 395. «Ты для Меня не что иное, как пища, точно так же и Меня Ты принимаешь в пищу и потребляешь. Мы находимся друг к другу только в одном отношении — в отношении взаимной пригодности, полезности, пользы».

Стр. 416. «Никто не является для Меня лицом, достойным уважения, даже и мой ближний; но просто, как и прочие *существа»* (!), «он является лишь *предметом,* к которому Я отношусь с участием или безучастно, который является интересным или неинтересным предметом, полезным пли бесполезным субъектом».

Отношение полезности, которое в «Союзе» должно быть *единственным* отношением между индивидами, тотчас же преобразуется во взаимное «поедание». «Совершенные христиане» «Союза» вкушают, разумеется, и причастие, но только не вместе друг с другом, а поедая друг друга.

В какой мере эта теория взаимной эксплуатации, которую До отвращения размазывал Бентам, уже в начале нашего века могла считаться пройденным этапом прошлого столетия, доказывает Гегель в своей «Феноменологии». Смотри там главу «Борьба просвещения с суеверием», где теория полезности изображается как последний результат просвещения. Представляющееся совершенно нелепым сведение всех многообразных человеческих взаимоотношений к *единственному* отношению полезности — эта по видимости метафизическая абстракция проистекает из того, что в современном буржуазном обществе все отношения практически подчинены только одному абстрактному денежно-торгашескому отношению. Эта теория возникла у Гоббса и Локка в эпоху первой и второй английской революции, этих первых битв, которыми буржуазия завоёвывала себе политическую власть. У писателей-экономистов она встречается, конечно, уже и раньше в качестве молчаливой предпосылки. Подлинной наукой этой теории полезности является политическая экономия; своё истинное содержание она приобретает у физиократов, которые впервые превратили политическую экономию в систему. Уже у Гельвеция и Гольбаха мы находим идеализацию этого учения, вполне соответствующую оппозиционной роли французской буржуазии перед революцией. У Гольбаха вся деятельность индивидов в их взаимном общении, например речь, любовь и т. д., изображается в виде отношений полезности и использования. Таким образом, действительные отношения, из которых он исходит, — это речь, любовь, определённые действенные проявления определённых

свойств индивидов. Но эти отношения не обладают здесь свойственным им *специфическим* значением, а служат выражением и проявлением некоего третьего, подставленного вместо них, отношения, именно *отношения полезности или использования.* Эта *перефразировка* перестаёт быть бессмысленной и произвольной только тогда, когда для индивида его отношения имеют значение не сами по себе, не как самодеятельное проявление, а как маски, — однако как маски не категории использования, а некоей действительной третьей цели и отношения, называемого отношением полезности.

Словесный маскарад имеет смысл лишь тогда, когда он является бессознательным или сознательным выражением действительного маскарада. В данном случае отношение полезности имеет вполне определённый смысл, именно тот, что я извлекаю пользу для себя, причиняя ущерб другому (exploitation de l'homme par l'homme*); далее, в этом случае польза, извлекаемая мной из какого-нибудь отношения, чужда вообще данному отношению, подобно тому как выше, говоря о способ-кости, мы видели, что от каждой способности требуется чуждый ей продукт; это — отношение, определяемое общественными отношениями, — а оно-то как раз и есть отношение полезности. Всё это действительно имеет место у буржуа. Для него только *одно* отношение имеет самодовлеющее значение — отношение эксплуатации; все прочие отношения существуют для него лишь постольку, поскольку он может подвести их под это единственное отношение, и даже там, где он встречает такие отношения, которые нельзя прямо подчинить отношению эксплуатации, он подчиняет их данному отношению, но крайней мере, в своём воображении. Материальным выражением этой пользы являются деньги — представитель стоимости всех вещей, людей и общественных отношений. Впрочем, нетрудно с первого же взгляда заметить, что категория «использования» абстрагирована от действительных отношений общения, в каких я нахожусь с Другими людьми, а вовсе не из рефлексии и одной только воли. и что затем, — при посредстве чисто спекулятивного метода, — эти отношения выдаются, наоборот, за действительность данной, отвлечённой от них же самих категории. Совершенно таким же образом и с таким же правом Гегель изобразил все отношения в виде отношений объективного духа. Таким образом, теория Гольбаха есть исторически правомерная философская иллюзия насчёт поднимавшийся тогда во Франции буржуазии, чью жажду эксплуатации ещё можно было изобра-

* — эксплуатация человека человеком. *Ред.*

жать как жажду полного развития индивидов в условиях общения, освобождённого от старых феодальных пут. Впрочем, освобождение, как его понимает буржуазия, — т. е. конкуренция, — являлось для XVIII века единственным возможным способом открыть перед индивидами новое поприще более свободного развития. Теоретическое провозглашение сознания, соответствующего этой буржуазной практике, — сознания взаимной эксплуатации — всеобщим взаимоотношением между всеми индивидами, было также смелым и открытым шагом вперёд, было *просвещением,* раскрывающим земной смысл политического, патриархального, религиозного и идиллического облачения эксплуатации при феодализме, облачения, которое соответствовало тогдашней форме эксплуатации и было систематизировано в особенности теоретиками абсолютной монархии.

Если бы даже Санчо сделал в своей «Книге» то же самое, что в прошлом столетии сделали Гельвеций и Гольбах, то и это было бы смешным анахронизмом. Но мы уже видели, что на место деятельного буржуазного эгоизма он поставил хвастливый, согласный с собой эгоизм. Его единственная — да и то вопреки его воле и без его ведома — заслуга заключается в том, что он выражает чаяния современных-немецких мелких буржуа, стремящихся стать настоящими буржуа. Вполне естественно, что мелочности, робости и ограниченности практических выступлений этих бюргеров соответствует крикливое, шарлатанское и фанфаронское выступление «Единственного» среди их философских представителей; действительным взаимоотношениям этих бюргеров вполне соответствует то, что они и знать не хотят о своём теоретическом крикуне, а он ничего не знает о них, что они находятся в разладе друг с другом, и он вынужден проповедовать согласный с собой эгоизм. Теперь Санчо, может быть, поймёт, какой пуповиной связан *его* «Союз» с Таможенным союзом[117].

Успехи теории полезности и эксплуатации, её различные фазисы тесно связаны с различными периодами развития буржуазии. У Гельвеция и Гольбаха она, по своему действительному содержанию, никогда не выходила далеко за рамки перефразировки того способа выражения, который употребляли писатели времён абсолютной монархии. Она была у них лишь иным способом выражения, скорее желанием свести все отношения к отношению эксплуатации, уяснить общение людей из их материальных потребностей и способов их удовлетворения, — была, скорее, желанием, чем его осуществлением. Задача была поставлена. Гоббс и Локк имели перед глазами как прежнее развитие голландской буржуазии (оба они жили одно время в

Голландии), так и первые политические выступления английской буржуазии, посредством которых она разрывала рамки местной и провинциальной ограниченности, и сравнительно развитую уже ступень мануфактуры, морской торговли и колонизации; особенно это относится к Локку, сочинения которого относятся к первому периоду английской политической экономии, к периоду возникновения акционерных обществ, Английского банка и морского владычества Англии. У них, и в особенности у Локка, теория эксплуатации ещё непосредственно связана с экономическим содержанием.

Гельвеций и Гольбах имели уже перед собой, помимо английской теории и предшествовавшего развития голландской и английской буржуазии, также и боровшуюся ещё за своё свободное развитие французскую буржуазию. Характерный для всего XVIII столетия коммерческий дух охватил, особенно во Франции, в форме спекуляции все классы. Финансовые затруднения правительства и вытекавшие отсюда споры о налоговом обложении занимали уже тогда всю Францию. К этому присоединялось ещё то, что Париж был в XVIII столетии единственным мировым городом, единственным городом, в котором имело место личное общение представителей всех наций. Эти предпосылки в соединении с более универсальным характером, который вообще присущ французам, придали теории Гельвеция и Гольбаха её своеобразную универсальную окраску, но лишили её, вместе с тем, положительного экономического содержания, которое мы находим ещё у англичан. Теория, которая ещё у англичан была просто констатированием известного факта, становится у французов философской системой. Этот лишённый положительного содержания общий взгляд, который мы находим у Гельвеция и Гольбаха, существенно отличается от полноты содержания, которая впервые обнаруживается у Бентама и Милля. Первая теория соответствует борющейся, ещё не развитой буржуазии, вторая — буржуазии господствующей и развитой.

Оставленное в стороне Гельвецием и Гольбахом содержание теории эксплуатации было развито и систематизировано физиократами — современниками Гольбаха; но так как последние основывались на неразвитых экономических отношениях Франции, где ещё не был сломлен феодализм, при котором главную роль играет землевладение, то они были настолько в плену феодальных воззрений, что считали землевладение и земледельческий труд той [производительной силой], которая определяет весь строй общества.

Дальнейшим своим развитием теория эксплуатации обязана в Англии Годвину и в особенности Бентаму, который

оставленное французами в стороне экономическое содержание снова постепенно включал в своё поле зрения, — по мере того, как буржуазия пробивала себе путь и в Англии и во Франции. «Политическая справедливость» Годвина была написана во время террора, а главные произведения Бентама — во время французской революции и после неё, одновременно с развитием крупной промышленности в Англии. Полное соединение теории полезности с политической экономией мы находим, наконец у Милля.

Политическая экономия, которая прежде разрабатывалась либо финансистами, банкирами и купцами, т. е. вообще лицами, непосредственно имевшими дело с экономическими отношениями, либо же людьми всестороннего образования, как Гоббс, Локк, Юм, для которых она имела значение одной из отраслей энциклопедического знания, — эта политическая экономия только благодаря физиократам превратилась в особую науку и с тех пор стала разрабатываться как таковая. В качестве особой специальной науки она включила в себя остальные — политические, юридические и т. д. — отношения, в той мере, в какой она свела их к экономическим отношениям. Но она считала это подчинение всех отношений себе лишь одной стороной этих последних, а в остальном сохраняла за ними известное самостоятельное значение и вне политической экономии. Полное подчинение всех существующих отношений отношению полезности, безусловное возведение этого отношения полезности в единственное содержание всех прочих отношений мы находим впервые у Бентама, у которого, после французской революции и развития крупной промышленности, буржуазия выступает уже не в качестве особого класса, а в качестве того класса, условия существования которого являются условиями существования всего общества.

Когда были исчерпаны сентиментальные и моральные парафразы, составлявшие у французов всё содержание теории полезности, для дальнейшего её развития оставалось ещё только ответить на вопрос, каким путём возможно использование, эксплуатация индивидов и отношений. Между тем ответ на этот вопрос был уже дан в политической экономии, так что единственно возможный шаг вперёд состоял в том, чтобы включить в эту теорию экономическое содержание. Этот шаг сделал Бентам. По в политической экономии уже была высказана мысль, что главные отношения эксплуатации определяются независимо от воли отдельных лиц производством в целом и что отдельные индивиды уже находят их в наличии. Поэтому теории полезности не оставалось никакого другого объекта для

спекулятивных размышлений, кроме позиции отдельных лиц относительно этих главных общественных отношений, кроме частной эксплуатации наличного мира отдельными индивидами. На этот счёт Бентам и его школа разразились пространными моральными рассуждениями. Благодаря этому вся критика существующего мира, данная теорией полезности, также приобрела ограниченный характер. Замкнутая в кругу буржуазных условий, она была в силах критиковать лишь те отношения, которые оставались от какой-нибудь прошлой эпохи и мешали развитию буржуазии. Поэтому, хотя теория полезности и устанавливает связь всех существующих отношений с экономическими, она делает это лишь ограниченным образом.

Теория полезности носила с самого начала характер теории общеполезности, однако с этой стороны она наполнилась содержанием лишь тогда, когда стали рассматриваться экономические отношения, в особенности разделение труда и обмен. При разделении труда частная деятельность отдельного лица становится общеполезной; бентамовская общеполезность сводится к той самой общеполезности, которая вообще проявляется в конкуренции. Благодаря тому, что включены были экономические отношения земельной ренты, прибыли и заработной платы, стали рассматриваться и определённые отношения эксплуатации, применяемой отдельными классами, так как способ эксплуатации зависит от жизненного положения эксплуатирующего. До этого пункта теория полезности могла опираться на определённые общественные факты; дальнейшие же её рассуждения о способе эксплуатации сводятся к пустому морализированию.

Экономическое содержание постепенно превратило теорию полезности в простую апологию существующего, в доказывание того, что при данных условиях теперешние отношения людей друг к другу являются-де наиболее выгодными и наиболее общеполезными. Такой характер она носит у всех новейших экономистов.

Но если теория полезности обладала хотя бы тем преимуществом, что в ней намечалась связь всех существующих отношений с экономическими основами общества, то у Санчо она потеряла всякое положительное содержание; абстрагированная от всех действительных отношений, она сводится у него к пустой иллюзии отдельного бюргера насчёт его личной «смышлёности», с помощью которой он рассчитывает эксплуатировать мир. Впрочем, Санчо лишь в очень немногих местах занимается теорией полезности даже в этом разжиженном виде; почти вся «Книга» заполнена, как мы видели, согласным с собой эгоизмом, т. е.

иллюзией насчёт этой иллюзии мелкого буржуа. Но даже и эти немногие места Санчо, в конце концов, превращает, как мы еще увидим, в пустые фразы.

D. Религия

«В этой общности» (именно с другими людьми) «Я *усматриваю* не что иное, как умножение Своей силы и Я сохраняю её лишь до тех пор, пока она является Моей умноженной силой» (стр. 416).

«Я не *унижаюсь* ни перед какой силой и *познаю,* что все силы являются лишь Моей силой и что Я должен их немедленно подчинить, если они угрожают стать силой против Меня или надо Мной; каждая из них *смеет* быть лишь одним из *Моих средств,* необходимых Мне для того, чтобы пробить Себе путь».

Я *«усматриваю»,* я *«познаю», я «должен* подчинить», сила *«смеет* быть лишь одним из Моих средств». Уже при разборе учения о «Союзе» мы видели, что должны означать эти моральные требования и насколько они соответствуют действительности. С этой иллюзией о его силе тесно связана и другая иллюзия, — о том, что в «Союзе» уничтожается «субстанция» (смотря «Гуманный либерализм») и что отношения между членами «Союза» никогда не принимают прочной формы, противостоящей отдельным индивидам.

«Союз, объединение, это вечно текучее объединение всех элементов... Разумеется, и из союза может возникнуть общество, но лишь так, как из мысли возникает навязчивая идея... Если какой-нибудь союз кристаллизуется в форму общества, он перестаёт быть объединением, ибо объединение есть непрекращающееся Самообъединение; союз становится тогда объединённостью, трупом союза или объединения — он становится обществом... Союз не связан ни естественными, ни духовными узами» (стр. 294 408, 416).

Что касается «естественных уз», то, несмотря на «внутреннее сопротивление» Санчо, они существуют в «Союзе» в виде барщинного крестьянского хозяйства, организации труда и т. д.; точно так же имеются в нём «духовные узы» в виде философии Санчо. В остальном нам достаточно сослаться на то, что мы неоднократно, включая главу о «Союзе», говорили об основанном на разделении труда обособлении отношений, противостоящих индивидам.

«Словом, общество — *свято,* Союз — Твоё *собственное достояние:* общество использует Тебя, Союз используется Тобою» и т. д. (стр. 418).

E. Добавления к учению о Союзе

Если до сих пор мы не видели никакой иной возможности прийти к «Союзу», кроме бунта, то теперь мы узнаём из «Комментария», что «Союз эгоистов» существует уже «в сотнях тысяч» экземпляров как одна из сторон существующего буржуазного

общества и что он доступен нам без всякого бунта и без всякого «Штирнера». Санчо показывает нам затем

«подобные союзы в жизни. Фауст находится внутри такого союза, когда он восклицает: Здесь я *человек»* (!), «здесь я смею быть им, — у Гёте это написано даже чёрным по белому» («но гуманусом называется святой, см. Гёте»[118], ср. «Книгу»)... «Если бы Гесс вгляделся внимательно в действительную жизнь, он увидел бы сотни тысяч таких — частью мимолётных, частью длительных — эгоистических союзов».

Санчо собирает затем «детей» для игры перед окнами Гесса, заставляет «нескольких добрых знакомых» повести Гесса в кабачок, заставляет его соединиться со своей «возлюбленной».

«Разумеется, Гесс не заметит, как богаты эти тривиальные примеры содержанием и как бесконечно отличны они от святых обществ и даже от братского, человеческого общества святых социалистов» (Санчо contra* Гесс, Виганд, стр. 193, 194).

Точно таким же образом уже на стр. 305 «Книги» «объединение для материальных целей и интересов» милостиво принимается за добровольный союз эгоистов.

Таким образом, «Союз» сводится здесь, с одной стороны, к буржуазным ассоциациям и акционерным обществам, а с другой — ко всякого рода бюргерским кружкам для развлечения, пикникам и т. д. Что первые целиком относятся к *современной эпохе* — это известно, и что последние относятся к ней не в меньшей мере — столь же известно. Пусть Санчо рассмотрит «союзы» какой-нибудь прежней эпохи, например эпохи феодализма, пли же «союзы», существующие у других наций, например, у итальянцев, англичан и т. д., вплоть до «союзов» детей, чтобы понять, в чём различие между ними. Этим новым истолкованием учения о «Союзе» он лишь подтверждает закоснелость своего консерватизма. Санчо, вобравший в своё, якобы новое, учреждение всё буржуазное общество, поскольку оно оказалось близким его сердцу, старается в своих добавлениях заверить нас, что в его «Союзе» будут и развлекаться, и притом развлекаться самым традиционным образом. Наш простак, конечно, не задумывается над тем, какие независимо от него существующие отношения дают — или не дают — ему возможность «сопровождать нескольких добрых знакомых в кабачок».

Переделанная здесь на штирнеровский лад, возникшая на основании долетевших до Берлина слухов идея превратить всё общество в добровольные группы принадлежит Фурье. Но у Фурье эта идея предполагает полное преобразование современного общества и основывается на критике существующих

* — против. *Ред.*

«союзов», от которых в таком восторге Санчо, и всей их скуки. Фурье, описывая эти современные попытки развлечения, показывает их связь с существующими отношениями производства и общения и полемизирует против них; Санчо же далёк от мысли критиковать их, он собирается пересадить их целиком в свой новый, несущий людям счастье, строй «взаимного соглашения», доказывая этим лишний раз, как крепко держит его в плену существующее буржуазное общество.

В заключение Санчо произносит ещё следующую oratio pro domo*, т. е. в защиту «Союза».

«Является ли союз, в котором большинство позволяет обманывать себя в отношении своих естественнейших и очевиднейших интересов, союзом эгоистов? Эгоисты ли соединились там, где один является рабом и крепостным другого?.. Общества, в которых потребности одних удовлетворяются за счёт других, в которых, например, одни могут удовлетворить потребность в отдыхе благодаря тому, что другие должны работать до изнеможения... эти свои «эгоистические союзы»... Гесс... отождествляет со *штирнеровским* Союзом эгоистов» (стр. 192, 193).

Санчо высказывает, стало быть, благочестивое пожелание, чтобы в его основанном на взаимной эксплуатации «Союзе» все члены были одинаково сильны, пронырливы и т. д. и т. д., чтобы каждый эксплуатировал других в такой же точно степени, в какой они эксплуатируют его, и чтобы ни один не был «обманут» в отношении своих «естественнейших и очевиднейших интересов» и не мог «удовлетворить своих потребностей за счёт других людей». Мы видим здесь, что Санчо признаёт «естественные и очевидные интересы» и «потребности» всех, т. о. *равные* интересы и потребности. Вспомним, далее, что, согласно стр. 456 «Книги», «обирание» является «моральной идеей, внушённой цеховым духом», а для человека, получившего «мудрое воспитание», оно остаётся «навязчивой идеей, от которой не защитит никакая свобода мысли». Санчо «получает свои мысли свыше и остаётся при них» (там же). Эта равная сила всех состоит, по его требованию, в том, что каждый должен стать *«всесильным»,* т. е., что все должны стать *бессильными* по отношению друг к другу — вполне последовательное требование, совпадающее с идиллическим стремлением мелкого буржуа к торгашескому миру, в котором каждый находит свою выгоду. Или же наш святой вдруг ни с того, ни с сего начинает предполагать, что существует общество, в котором каждый может удовлетворять беспрепятственно свои потребности, не делая этого «за счёт других», а в таком случае теория эксплуатации снова

* — буквально: речь в защиту своего дома; в переносном смысле: речь в защиту своего дела. *Ред.*

становится бессмысленной парафразой действительных отношений индивидов друг к другу.

После того как Санчо в своём «Союзе» «поглотил» других и употребил их в пищу, превратив, таким образом, общение с миром в общение с самим собой, он переходит от этого косвенного самонаслаждения к прямому самонаслаждению, поедая самого себя.

C. Моё самонаслаждение

Философия, проповедующая наслаждение, является в Европе столь же древней, как и школа киренаиков. Как в древности застрельщиками этой философии были *греки,* так в новое время ими являются *французы,* и притом в силу тех же самых оснований, ибо их темперамент и их общество особенно предрасполагали их к наслаждению. Философия наслаждения всегда была лишь остроумной фразеологией известных общественных кругов, пользовавшихся привилегией наслаждения. Не говоря уже о том, что способ и содержание их наслаждения всегда определялись всем строем остального общества и страдали всеми его противоречиями, — философия наслаждения становилась пустой *фразой,* как только она начинала претендовать на всеобщее значение и провозглашала себя жизнепониманием общества в целом. Она опускалась в этих случаях до уровня назидательного морализирования, до софистического прикрашивания существующего общества или же превращалась в свою противоположность, объявляя наслаждением вынужденный аскетизм.

В новое время философия наслаждения возникла вместе с упадком феодализма и превращением феодального сельского дворянства в жадную до наслаждений и расточительную придворную знать времён абсолютной монархии. У этой знати философия наслаждения сохраняет ещё форму непосредственного наивного жизнепонимания, получившего своё выражение в мемуарах, стихах, романах и т. д. Настоящей философией она становится лишь у некоторых писателей революционной буржуазии, которые, с одной стороны, по своему образованию и образу жизни были причастны к придворным кругам, а с другой — разделяли более общий образ мыслей буржуазии, вытекавший из более общих условий существования этого класса. Они получили поэтому признание у обоих классов, хотя с совершенно различных точек зрения. Если у дворянства эта фразеология применяется исключительно к высшему сословию и условиям жизни этого сословия, то буржуазия обобщает её и применяет к каждому индивиду без различия; таким образом, буржуазия абстрагирует теорию наслаждения от условий жизни этих инди-

видов, превращая её тем самым в плоскую и лицемерную моральную доктрину. Когда дворянство было свергнуто дальнейшим ходом развития и буржуазия вступила в конфликт со своей противоположностью, пролетариатом, дворянство сделалось ханжески-религиозным, а буржуазия — возвышенно-моральной и строгой в своих теориях, либо же впала в упомянутое выше лицемерие, хотя дворянство на практике вовсе не отказалось от наслаждений, а у буржуазии наслаждение приняло даже официальную экономическую форму — форму *роскоши**.

Связь наслаждений индивидов каждой эпохи с классовыми отношениями и порождающими их условиями производства и общения, в которых живут эти индивиды, ограниченность прежних форм наслаждения, находившихся вне действительного содержания жизни людей и в противоречии с ним, связь всякой философии наслаждения с находимыми ею в действительности формами наслаждения и лицемерие подобной философии, обращающейся ко всем индивидам без различия, — всё это, конечно, могло быть вскрыто лишь тогда, когда можно было приступить к критике условий производства и общения существующего строя, т. е. когда противоположность между буржуазией и пролетариатом породила коммунистические и социалистические воззрения. Этим был вынесен смертный приговор всякой морали — будь то мораль аскетизма или наслаждения.

Наш пошлый, морализирующий Санчо, конечно, полагает, как видно из всей его «Книги», что дело сводится только к новой морали, к кажущемуся ему новым жизнепониманию, к тому,

---

* Далее в рукописи перечёркнуто: «В средние века наслаждения были полностью классифицированы; каждое сословие имело свои особые наслаждения и свой особый способ наслаждаться. Дворянство было сословием, обладавшим привилегией — жить исключительно для наслаждения, тогда как у буржуазии существовал уже разрыв между трудом и наслаждением, и наслаждение было подчинено труду. Крепостные — класс, предназначенный только для труда, — пользовались только крайне малочисленными и ограниченными наслаждениями, которые выпадали на их долю скорее случайно, зависели от прихоти их господ и от других случайных обстоятельств и едва ли могут приниматься в расчёт. — При господстве буржуазии наслаждения восприняли свою форму от классов общества. Наслаждения буржуазии определялись материалом, произведённым этим классом на различных ступенях его развития, и им был придан — как индивидами, так и усиливающимся подчинением наслаждений денежной наживе — тот скучный характер, каким они отличаются до сих пор. Наслаждения пролетариата, — из-за длинного рабочего дня, в силу чего потребность в наслаждении была доведена до высшей точки, а, с другой стороны, благодаря качественной и количественной ограниченности доступных для пролетариев наслаждений, — приобрели свою нынешнюю грубую форму. — Наслаждения всех существовавших до сих нор сословий и классов должны были вообще быть либо ребяческими, утомительными, либо грубыми, потому что они всегда были оторваны от общей жизнедеятельности индивидов, от подлинного содержания их жизни и более или менее сводились к тому, что бессодержательной деятельности давалось мнимое содержание. Критика этих существующих до сих пор наслаждений могла, конечно, начаться лишь тогда, когда противоположность между буржуазией и пролетариатом развилась настолько, что возможной стала и критика существующего способа производства и общения». *Ред.*

чтобы «выбить из своей головы» некоторые «навязчивые идеи», после чего все будут довольны своей жизнью, смогут наслаждаться ею. Глава о самонаслаждении могла бы, в лучшем случае, преподнести под новой этикеткой те же самые фразы и сентенции, которые он уже так часто проповедовал нам для своего «самонаслаждения». Вся оригинальность этой главы исчерпывается тем, что он *переносит в небеса* и философски перетолковывает на немецкий лад всякое наслаждение, присвоив ему название *«самонаслаждения»*. Если французская философия наслаждения XVIII века по крайней мере изображала в остроумной форме весёлый и легкомысленный образ жизни тогдашнего общества, то вся фривольность Санчо сводится к таким выражениям, как «поглощение», «расточение», к таким образным выражениям, как «свет» (речь идёт, очевидно, о свече), и к естественно-научным воспоминаниям, приводящим либо к беллетристической бессмыслице вроде того, что растение «всасывает воздух эфира», что «певчие птицы глотают жуков», либо же к такой, например, нелепости, что свеча сжигает самоё себя. Зато мы снова наслаждаемся всей торжественностью и серьёзностью выступлений против «Святого», о котором мы узнаём, что «Святое» в образе «призвания — назначения — задачи», в виде «идеала» портило до сих пор людям их самонаслаждение. Не останавливаясь на тех более или менее грязных формах, в которых понятие «сам» в «самонаслаждении» не является только пустой фразой, мы всё же должны ещё раз со всей краткостью изложить читателю махинации, проделываемые Санчо против Святого, с теми незначительными модуляциями, которые встречаются в этой главе.

«Призвание, назначение, задача, идеал» являются, повторим здесь вкратце, либо

1) представлением о революционных задачах, диктуемых материальными условиями какому-нибудь угнетённому классу; либо

2) простой идеалистической парафразой или же соответственным сознательным выражением тех способов деятельности индивидов, которые обособились в результате разделения труда в различные самостоятельные профессии; либо

3) сознательным выражением, которое получает существующая в каждый данный момент для индивидов, классов, наций необходимость утверждать своё положение посредством какой-нибудь вполне определённой деятельности; либо

4) идеально выраженными в законах, в морали и т. д. условиями существования господствующего класса (обусловленными предшествующим развитием производства), которые идеологи этого класса, более или менее сознательно, теоретически

превращают в нечто самодовлеющее и которые могут представляться в сознании отдельных индивидов этого класса как призвание и т. д.; против индивидов угнетённого класса господствующий класс выдвигает их в качестве жизненной нормы, отчасти как прикрашивание или осознание своего господства, отчасти же как моральное средство этого господства. Здесь, как и вообще относительно идеологов, следует заметить, что они неизбежно ставят предмет на голову и считают свою идеологию творческой силой и целью всех общественных отношений,между тем как в действительности она есть лишь их выражение и симптом.

О нашем Санчо мы знаем, что он обладает неискоренимейшей верой в иллюзии этих идеологов. Так как люди, в зависимости от различных условий своей жизни, создают о себе, т. е, о человеке, различные представления, то Санчо воображает, что различные представления создали различные условия жизни и таким образом оптовые фабриканты этих представлений, т. е. идеологи, установили своё господство над миром. Ср. стр. 433.

«Мыслящие господствуют в мире», «мысль господствует над миром»; «попы или школьные наставники» «вбивают себе всякий вздор в голову», «они мыслят себе человеческий идеал», с которым должны сообразоваться прочие люди (стр. 422).

Санчо даже знает в точности то умозаключение, в силу которого люди были вынуждены подчиниться причудам школьных наставников и по своей глупости сами подчинились им:

«Так как для Меня» (школьного наставника) «это *мыслимо,* то это *возможно* для людей; так как это возможно для людей, то значит они такими и *должны* были быть, значит в этом было их *призвание;* и, наконец, к людям надо подходить только с точки зрения этого *призвания,* только как к *призванным.* А дальнейшее заключение? Не отдельное лицо является человеком, а *мысль, идеал* есть Человек — Род — Человечество» (стр. 441).

Все те коллизии с самими собой или с другими, в которые вступают люди в силу действительных условий своей жизни, представляются нашему школьному наставнику Санчо в виде коллизий между людьми и представлениями о жизни «Человека», представлениями, которые они либо сами вбили себе в голову, либо дали вбить себе в голову школьным наставникам. Если бы они выбили из головы эти представления, то «как счастливо» могли бы «жить эти горемыки», какие бы они могли делать «успехи», между тем как теперь они должны «плясать под дудку школьных наставников и поводырей»! (стр. 435). (Самый ничтожный из этих «поводырей» — наш Санчо, ибо он водит за нос только *самого себя.)* Если бы, например, люди не забрали себе в голову почти всегда и повсюду — как в Китае, так и во Франции, — что они страдают от перенаселения, то какой

бы оказался вдруг у этих «горемык» избыток во всевозможных средствах к жизни.

Под предлогом рассуждения о возможности и действительности Санчо пытается здесь снова затянуть свою старую песню о господстве Святого. Возможным является для него всё то, что какой-нибудь школьный наставник может вбить себе в голову насчёт меня, — причём для Санчо, конечно, не представляет труда доказать, что эта возможность не имеет иной действительности, кроме как в его голове. — Торжественное утверждение Санчо, что «за словом *возможный* скрывалось чреватое столь глубокими последствиями недоразумение тысячелетий» (стр. 441), доказывает достаточно убедительно, что он никак не может скрыть за словами те последствия, которые вытекают из его столь глубоких недоразумений насчёт тысячелетий.

Это рассуждение о «совпадении возможности и действительности» (стр. 439), о том, чем люди в состоянии быть, и о том, что они есть, рассуждение, столь хорошо гармонирующее с его прежними настойчивыми увещаниями осуществить всё, что. человек в состоянии сделать, и т. д., приводит его, однако, к некоторым отступлениям насчёт материалистической *теории обстоятельств,* которую мы сейчас обсудим подробнее. Но предварительно приведём ещё один пример его идеологического извращения. На стр. 428 он отождествляет вопрос: «как можно обеспечить себе жизнь», с вопросом: «как создать в себе истинное Я» (или же «жизнь»). Согласно той же самой странице, вместе с его новой моральной философией прекращается «страх за жизнь» и начинается «прожигание» её. Сколь чудотворна сила этой его якобы новой моральной философии, — наш Соломон изрекает ещё «красноречивее» в следующем изречении:

«Считай Себя более могущественным, чем признают Тебя другие, и Ты будешь могущественней; больше Себя цени, и Ты будешь иметь больше» (стр. 483).

Смотри выше, в главе о «Союзе», способ Санчо добывать себе собственность.

Перейдём теперь к, его *теории обстоятельств.*

«У человека нет призвания, а имеются только силы, *которые* и обнаруживаются там, где они имеются, — ибо их бытие ведь и заключается только в их обнаружении — и которые, подобно самой жизни, не могут пребывать в бездеятельности... Каждый употребляет в каждое мгновение столько силы, сколько он её имеет» («реализуйте Свою ценность, подражайте смелым, пусть каждый из Вас будет всемогущим Я» и т. д., — говорил выше Санчо).,.. «Разумеется, силы можно укрепить и умножить, особенно при наличии вражеского отпора или дружеского содействия, но там, где не видно их применения, можно быть уверенным в их отсутствии. Можно из камня высечь огонь, но без удара — огня не будет; точно так же и человек

нуждается в *толчке.* Поэтому веление употребляв спои силы было бы лишним и бессмысленным, ибо силы всегда деятельны уже сами по себе... Сила, это — лишь более простое обозначение для проявления силы» (стр. 436, 437).

«Согласный с собой эгоизм», по произволу приводящий в действие или оставляющий в бездействии свои силы или способности, применяющий к ним jus utendi et abuteudi*, здесь вдруг совершенно неожиданно летит кувырком. Оказывается, что силы, раз они имеются налицо, действуют самостоятельно, не заботясь о «произволе» Санчо; они действуют подобно химическим или механическим силам, независимо от обладающего ими индивида. Мы узнаём далее, что никакой силы нет, если нельзя заметить её проявления; причём тут же вводится поправка, что сила для своего проявления нуждается *в толчке.* Но как будет Санчо решать, чего именно не хватает при отсутствии проявления силы: *толчка* ли или самой *силы,* — этого мы не узнаём. Зато наш единственный естествоиспытатель поучает нас, что «можно высечь из камня огонь», — пример, неудачней которого, как это всегда бывает с Санчо, нельзя и придумать. Санчо полагает, подобно простоватому наставнику сельской школы, что если он высекает огонь, то последний получается из камня, где он находился до того вскрытом виде. Но любой четвероклассник сумеет объяснить ему,что при этом способе добывания огня путём трения стали и камня, способе, давно забытом во всех цивилизованных странах, частички отделяются от стали, а не от камня, причём частички раскаляются именно благодаря этому трению; что, следовательно, «огонь», который для Санчо не является определённым, имеющим место при известной температуре, отношением известных тел к некоторым другим телам, в частности к кислороду, а является самостоятельной вещью, «элементом», навязчивой идеей, «Святым», — что этот огонь получается не из камня и не из стали. С таким же успехом Санчо мог бы сказать: из хлора получается белёное полотно, но если отсутствует «толчок», именно *небелёное* полотно, то «ничего не получается». По этому поводу мы, для «самонаслаждения» Санчо, отметим один факт, ранее происшедший в области «единственного» естествознания. В оде о преступлении можно прочесть:

> «Не гремит ли гром *раскатом* дальним,
> Ты не *видишь* ли *молчанье* неба,
> Полное предчувствий мрачных?» («Книга», стр. 319).

Гром гремит, а небо молчит. Санчо знает, стало быть, какое-то другое место, кроме неба, откуда раздаётся гром. Санчо

* — право употребления и злоупотребления, т. е. право распоряжаться вещью по своему произволу. *Ред.*

замечает, далее, молчание неба при помощи своего органа *зрения* — фокус, которого никто за ним не повторит. Или же Санчо *слышит* гром и *видит* молчание, причём оба эти явления происходят одновременно. — Мы видели, как у Санчо в главе о «привидении» горы представляли «дух возвышенности». Здесь молчаливое небо представляет у него дух предчувствия.

Впрочем, не ясно, почему тут Санчо так возмущается «велением употреблять свои силы». Ведь это веление может оказаться недостающим «толчком», тем «толчком», который, правда, не может воздействовать на камень, но действенность которого Санчо может наблюдать при учебных занятиях любого батальона. Что «веление» это является «толчком» даже для его слабых сил, это вытекает хотя бы уж из того, что оно оказывается для него «камнем преткновения»*.

Сознание есть тоже сила, которая, согласно вышеизложенному учению, тоже «оказывается всегда сама по себе деятельной». В согласии с этим Санчо должен был бы стремиться не к тому, чтобы изменить сознание, а разве лишь к тому, чтобы изменить «толчок», действующий на сознание, — но тогда вся его книга оказалась бы написанной напрасно. Однако в данном случае он считает свои моральные проповеди и «веления» вполне достаточным «толчком».

«Чем каждый может стать, тем он и становится. Неблагоприятные *обстоятельства* могут помешать прирождённому поэту стоять на высоте эпохи и создавать великие творения, для которых совершенно необходима большая подготовка; но он будет сочинять стихи независимо от того, будет ли он батраком или же ему посчастливится жить при веймарском дворе. Прирождённый музыкант будет заниматься музыкой, безразлично, на всех ли инструментах» (эту фантазию о *«всех* инструментах» он нашёл у Прудона. Смотри «Коммунизм») «или же только на пастушьей свирели» (нашему школьному наставнику тут, конечно, вспоминаются вергилиевские эклоги). «Прирождённый философский ум сможет проявить себя либо в качестве университетского философа, либо в качестве деревенского философа. Наконец, *прирожденный глупец* всегда останется тупицей. И надо сказать, что прирождённые ограниченные головы бесспорно образуют самый многочисленный класс людей. Да и *почему бы в человеческом роде не быть* тем же самым различиям, которые встречаются во всякой породе животных?» (стр. 434).

Санчо и на этот раз выбрал свой пример с обычной неловкостью. Если принять всю его бессмысленную болтовню о прирождённых поэтах, музыкантах, философах, то его пример доказывает, с одной стороны, лишь то, что прирождённый и т. д. *остаётся* тем, что он уже *есть* от рождения, — именно поэтом и т. д.; а с другой стороны, что прирождённый и т. д.,

* Игра слов; «Anstoss» — «толчок», «Stein des Anstosses» — «камень преткновения». *Ред.*

поскольку он *становится,* развивается, может «в силу неблагоприятных обстоятельств» не стать тем, чем *он мог бы стать.* Таким образом, его пример, с одной стороны, не доказывает ровно ничего, а с другой — доказывает обратное тому, что следовало доказать; с обеих же сторон вместе, он доказывает, что Санчо от рождения или в силу обстоятельств принадлежит к *«самому многочисленному классу людей».* Зато он разделяет с этим классом и со своей «тупостью» то утешение, что он — *единственный* «тупица».

Санчо переживает здесь приключение с волшебным напитком, приготовленным Дон Кихотом из розмарина, вина, оливкового масла и соли; как рассказывает Сервантес в семнадцатой главе, Санчо, испив эту смесь, целых два часа подряд, в поте лица и с судорожными конвульсиями, извергал её из обоих каналов своего тела. Материалистический напиток, выпитый нашим храбрым оруженосцем для своего самонаслаждения, очищает его от всего его эгоизма в необыкновенном смысле слова. Мы видели выше, что Санчо вдруг потерял всю свою торжественность, вспомнив о необходимости «толчка», и отказался от всех своих «способностей», как некогда египетские волшебники перед вшами Моисея; теперь мы наблюдаем два новых приступа малодушия: он склоняется также и перед силой «неблагоприятных *обстоятельств»* и признаёт, наконец, даже свою первоначальную физическую организацию за нечто такое, что уродуется без всякого его содействия. Что же остаётся ещё у нашего обанкротившегося эгоиста? Его прирождённая физическая организация не в его власти; «обстоятельства» и «толчок», под влиянием которых она развивается, не доступны его контролю; «таков, каков он есть каждое мгновение, он» — не «своё собственное творение», а нечто сотворённое взаимодействием между его природными задатками и влияющими на них обстоятельствами, — всего этого Санчо не оспаривает больше. Несчастный «творец»! Несчастнейшее «творение»!

Но самая страшная беда приходит напоследок. Санчо, не довольствуясь тем, что ему уже давно полностью отсчитаны tres mil azotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas[*], сам наносит себе под конец ещё один удар, и самый главный, провозгласив себя *фанатиком рода.* И каким ещё фанатиком! Во-первых, он приписывает роду разделение труда, ибо делает его ответственным за то, что одни люди — поэты, другие — музыканты, третьи — школьные наставники; во-вторых, он приписывает роду существующие физические и интеллектуальные

[*] — три тысячи и триста плёток по мощным ягодицам. *Ред.*

недостатки «самого многочисленного класса людей» и делает его ответственным за то, что при господстве буржуазии большинство индивидов подобны ему самому. Если придерживаться его взглядов на прирождённые ограниченные головы, то пришлось бы объяснять теперешнее распространение золотухи тем, что «род» находит особенное удовольствие в таком положении, когда прирождённые золотушные конституции составляют «самый многочисленный класс людей». Даже самые заурядные материалисты и медики освободились от подобных наивных взглядов задолго до того, как согласный с собой эгоист был «призван» «родом», «неблагоприятными обстоятельствами» и «толчком» дебютировать перед немецкой публикой. Как прежде Санчо объяснял всю изуродованность индивидов, и тем самым их отношений, навязчивыми идеями школьных наставников, не интересуясь тем, как возникли эти идеи, так теперь он объясняет эту изуродованность чисто физическим процессом рождения. Он совсем не задумывается над тем, что способность детей к развитию зависит от развития родителей и что вся эта изуродованность, имеющая место при существующих общественных отношениях, возникла исторически и точно так же историческим развитием может быть снова уничтожена. Даже естественно возникшие родовые различия, как, например, расовые и т. д., о которых Санчо ничего не говорит, могут и должны быть устранены историческим развитием. Санчо, который по данному поводу украдкой заглядывает в зоологию и при этом делает открытие, что «прирождённые ограниченные головы» являются самым многочисленным классом не только среди овец и волов, но также и среди полипов и инфузорий, у которых вовсе нет голов, этот Санчо, вероятно, слышал краем уха, что и породы животных возможно облагораживать и путём скрещивания пород создавать совершенно новые, более высокие виды как для наслаждения людей, так и для их собственного самонаслаждения. «Почему бы не» сделать отсюда нашему Санчо некоторый вывод и по отношению к людям?

Воспользуемся этим случаем, чтобы «эпизодически вставить» те «превращения», которые Санчо проделывает по отношению к роду. Мы увидим, что к роду он относится совершенно так же, как и к Святому: чем больший шум он поднимает против него, тем больше он в него верит.

№ I. Мы уже видели, что род порождает разделение труда и возникшую при существующих социальных обстоятельствах изуродованность, и *притом так,* что род вместе с его порождениями рассматривается как нечто неизменное при всех обстоятельствах, как нечто независимое от контроля людей.

№ II.

«Род реализован уже благодаря задатку; а то, что Ты делаешь из этого задатка» (согласно вышеизложенному, следовало собственно сказать: то, что из него делают «обстоятельства») «это есть реализация Тебя. Твоя рука вполне реализована в смысле рода, иначе она была бы не рукой, а, скажем, лапой... Ты делаешь из неё то, что хочешь и что можешь из неё сделать» (Виганд, стр. 184, 185).

Здесь Санчо повторяет в иной форме сказанное уже под № I.

Итак, из предыдущего мы видим, что род, независимо от контроля индивидов и ступени их исторического развития, определяет все физические и духовные задатки, непосредственное бытие индивидов и, в зародыше, разделение труда.

№ III. Род остаётся в качестве «толчка», который служит только общим выражением для «обстоятельств», определяющих развитие первоначального индивида, опять-таки порождаемого родом. Род является здесь для Санчо той именно таинственной силой, которую остальные буржуа называют природой вещей и которой они приписывают все отношения, не зависящие от них, как буржуа, и поэтому непонятные для них в своей взаимосвязи.

№ IV. Род в качестве того, что «возможно для человека» и что составляет «человеческую потребность», образует основу организации труда в «штирнеровском союзе», где то, что возможно для всех, и то, что является общей для всех потребностью, опять-таки рассматривается как продукт рода.

№ V. Мы уже слышали, какую роль играет в «Союзе» соглашение.

Стр. 462: «Если приходится вступать в соглашение и в словесное общение, то Я, разумеется, могу воспользоваться только *человеческими* средствами, которые находятся в Моём распоряжении, поскольку Я являюсь вместе с тем человеком» (т. е. экземпляром рода).

Таким образом, *язык* здесь рассматривается как продукт рода. Однако тем обстоятельством, что Санчо говорит по-немецки, а не по-французски, он обязан вовсе не роду, а обстоятельствам. Впрочем, в любом современном развитом языке естественно возникшая речь возвысилась до национального языка отчасти благодаря историческому развитию языка из готового материала, как в романских и германских языках, отчасти благодаря скрещиванию и смешению наций, как в английском языке, отчасти благодаря концентрации диалектов в единый национальный язык, обусловленной экономической и политической концентрацией. Само собой разумеется, что в своё время индивиды целиком возьмут под свой контроль и этот продукт рода. В «Союзе» же будут говорить на языке как таковом, на святом языке, на языке Святого — по-древнееврейски, и именно

на арамейском диалекте, на котором говорила «воплощённая сущность» — Христос. Это «пришло» нам здесь в голову «вопреки ожиданию» Санчо, и пришло «исключительно потому, что — Нам думается — это могло бы способствовать уяснению остального».

№ VI. На стр. 277, 278 мы узнаём, что «род раскрывается в народах, городах, сословиях, всякого рода корпорациях» и, наконец, в «семье», и поэтому вполне естественно, что он до сих пор «делал историю». Таким образом, здесь вся предшествующая история, вплоть до злополучной истории Единственного, становится продуктом «рода», и притом на том достаточном основании, что эта история объединялась иногда под названием истории *человечества, т. е.* рода.

№ VII. В приведённых положениях Санчо отнёс за счёт *рода* больше, чем какой бы то ни было смертный до него, и теперь он резюмирует это в следующем положении:

«Род есть *Ничто...* род есть только нечто *мыслимое»* (дух, призрак и т. д.) (стр. 239).

В заключение выходит, что это санчевское *«Ничто»,* тождественное с *«мыслимым»,* ровно ничего не означает, ибо ведь и сам Санчо есть «творческое Ничто», а род, как мы видели, творит очень многое — и притом может преспокойно оставаться «Ничем». Об этом Санчо рассказывает на стр. 456:

«Бытие ничему не служит оправданием; мыслимое *есть* совершенно так же, как и немыслимое».

Начиная с 448-й страницы Санчо свивает на протяжении тридцати страниц длиннейший жгут, чтобы высечь «огонь» из мышления и из критики согласного с собой эгоиста. Мы уже испытали слишком много проявлений его мышления и его критики, чтобы вводить в «соблазн»* читателя нищенской похлёбкой Санчо. Довольно будет одной ложки этой похлёбки.

«Думаете ли Вы, что мысли, подобно птицам, свободно летают вокруг, так что каждый может поймать какую-либо из них и потом противопоставить её Мне как свою неприкосновенную собственность? Всё, что летает вокруг, всё это — Моё» (стр. 457).

Санчо нарушает здесь правила охоты по отношению к мыслимым бекасам. Мы видели, как много он наловил летающих вокруг мыслей. Он рассчитывал поймать их, насыпав им на хвост соли Святого. Это колоссальное противоречие между его действительной собственностью в сфере мысли и его иллюзией на этот счёт можно привести в качестве классического и наглядного примера всей его собственности в необыкновенном смысле. Именно этот контраст и составляет его *самонаслаждение.*

* Игра слов: «Anstoss» означает «толчок»; а также «соблазн». *Ред.*

6. Песнь песней Соломона, или Единственный

Cessem do sabio Grego, e do Troiano,
As navegacoes grandes que fizeram;
Calle-se de Alexandro, e de Trajano
A fama das victorias que tiveram,

— — — — — — — — — —

Cesse tudo o que a Musa antigua canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
E vos, Spreides minhas...
Dai-me huma furia grande, e sonorosa,
E nao de agreste avena, on frauta ruda;
Mas de tuba canora, e bellicosa
Que o peito accende, e o cor ao gesto muda*,

внушите мне, о нимфы Шпре, песнь, достойную героев, сражающихся на ваших берегах против Субстанции и Человека, песнь, которая разольётся по всему миру и которую будут петь во всех странах, — ибо речь идёт о человеке, который свершил деяние —

Mais do que promettia a forca humana**,

большее, чем может сделать просто «человеческая» сила, — о человеке, который

... edificara
Novo reino que tanto sublimara***,

который создал новое царство в далёкой стране, создал «Союз» — речь идёт здесь о

tenro, e novo ramo florescente
De huma arvore de Christo, mais amada****,

---

* — Довольно петь лукавца Одиссея,
Его скитанья в далях океана,
Довольно славить подвиги Энея,
Победы Александра и Траяна,
— — — — — — — — — — —
И всё, что музой древнею воспето.
Иной, достойнейший, предмет поэта
Теперь влечёт.
И вы, о нимфы Шпре...
Мне подарите голос вдохновенный
И яростный, чтоб не свирель простая
Служила мне, но звучный рог военный,
Дух пламеня, на подвиг призывая. *Ред.*

** — Поболее, чем силе человечьей
Дано... *Ред.*

*** — ... со славой
Обогатил мир новою державой. *Ред.*

**** — ... нежной, юной и цветущей ветви
Христом излюбленного древа. *Ред.*

о том, кто является

certissima esperanca
Do augmento da pequena Christiandade,

«для малодушного христианства вернейшей порукой роста» — словом, речь идёт о чём-то «ещё никогда не бывалом», о «Единственном»*.

Всё, что мы встретим в этой, не бывалой ещё, Песни песней о Единственном, уже раньше преподнесено в «Книге». Мы упоминаем об этой главе только ради порядка; чтобы это можно было сделать надлежащим образом, мы оставили рассмотрение некоторых пунктов до настоящего места, другие же мы вкратце здесь повторим.

Санчевское «Я» проделало полный цикл переселения душ. Мы уже видели его в качестве согласного с собой эгоиста, барщинного крестьянина, торговца мыслями, несчастного конкурента, собственника, в качестве раба, у которого отрывают ногу, видели его в образе Санчо, взлетевшего на воздух в силу взаимодействия между рождением и обстоятельствами, и ещё в сотне других видов. Здесь он прощается с нами в виде *«Нечеловека»,* — под тем же девизом, под которым он торжественно вступил в обитель Нового завета.

«Действительным человеком является только — *Нечеловек»* (стр. 232).

Это одно из тысячи и одного уравнений, в которых Санчо излагает свою легенду о Святом.

Понятие «человек» не есть действительный человек.

Понятие «человек»	=	«Человек».
«Человек»	=	недействительный человек.
Действительный человек	=	не-человек
	=	Нечеловек.

«Действительным человеком является только — Нечеловек».

Санчо старается уяснить себе этот незатейливый тезис при помощи следующих превращений:

«Не так уж трудно высказать в скупых словах, что такое Нечеловек; это — человек, не соответствующий понятию человеческого. Логика называет такое суждение нелепым. Разве мы имели бы право высказать суждение, что кто-нибудь может быть человеком, не будучи человеком, если бы не была допущена гипотеза, что понятие человека может быть отделено от существования, сущность — от явления? Говорят: такой-то, хотя и кажется человеком, но он не человек. В течение долгого ряда столетий люди повторяли это нелепое суждение, более того — в течение всего этого долгого времени существовали только не-человеки. Какой отдельный индивид мог бы считаться соответствующим своему понятию?» (стр. 232).

* Ср. Камоэнс, «Лузиады», I, 1—7.

Лежащая и здесь в основе фантазия нашего школьного па-ставника — фантазия о том школьном наставнике, который создал себе идеал «Человека» и «вбил его в голову» другим людям, — составляет основное содержание «Книги».

Санчо называет гипотезой мысль, что можно отделить друг от друга понятие «человека» и его существование, его сущность и явление, — точно в самих его словах не выражена уже возможность этого отделения. Когда он говорит: *«понятие»,* он говорит о чём-то отличном от *«существования»;* когда он говорит: *«сущность»,* он высказывает нечто отличное от *«явления».* Не он противополагает эти *выражения* друг другу, но сами они — выражения некоторой противоположности. Поэтому вопрос мог бы состоять только в том, можно ли подводить что-либо под эти точки зрения; а чтобы ответить на этот вопрос, Санчо должен был бы рассмотреть действительные отношения людей, получившие в этих метафизических отношениях лишь другие названия. Впрочем, собственные рассуждения Санчо о согласном с собой эгоисте и о бунте показывают, как отрывается одна точка зрения от другой, а его рассуждения об особенности, возможности и действительности — в главе о «самонаслаждении» — показывают, как можно эти точки зрения одновременно и отрывать друг от друга и соединять воедино.

Нелепое суждение философов о том, что действительный человек не есть человек, является только самым универсальным, всеобъемлющим в сфере абстракции выражением фактически существующего универсального противоречия между отношениями и потребностями людей. Нелепая форма абстрактного тезиса вполне соответствует нелепости доведённых до крайности отношений буржуазного общества, подобно тому как нелепое суждение Санчо о его окружении — «они — эгоисты и они — не-эгоисты» — соответствует фактическому противоречию между бытием немецких мелких буржуа и их задачами, которые навязаны им существующими отношениями и которые обретаются в них самих в виде благочестивых пожеланий и помышлений. Впрочем, философы объявили людей нечеловечными не потому, что последние не соответствовали понятию человека, а потому, что понятие человека у этих людей не соответствовало истинному понятию человека, или потому, что у них не было истинного сознания о человеке. Tout comme chez nous[*], как это преподносится нам в «Книге», где Санчо также признаёт людей не-эгоистами лишь потому, что у них нет истинного сознания эгоизма.

[*] — Совершенно так же. *Ред.*

О совершенно бесспорном тезисе, что *представление о* человеке не есть *действительный* человек, что представление о вещи не есть сама эта вещь, — об этом тезисе, который применим также к камню и к представлению о камне и в соответствии с которым Санчо должен был бы сказать, что действительный камень есть не-камень, можно было бы не упоминать ввиду его безмерной тривиальности и несомненной достоверности. Но известная уже нам фантазия Санчо, будто люди до сих пор низвергались в пучину бедствий только в силу господства представлений и понятий, позволяет ему снова связать с этим тезисом свои старые выводы. Старое мнение Санчо, будто достаточно выбить из *головы* известные представления, чтобы устранить из *мира* те отношения, которыми порождены эти представления, это мнение воспроизводится здесь в той форме, что достаточно выбить из головы представление *«человек»,* чтобы покончить о теми действительными отношениями, которые ныне признаются *нечеловеческими,* — безразлично, будет ли этот предикат «нечеловеческий» суждением индивида, находящегося в противоречии со своими отношениями, или же суждением существующего господствующего общества о выходящем за пределы этого общества, подчинённом классе. Извлечённый из моря и пересаженный в Купферграбен кит, если бы он обладал сознанием, конечно, объявил бы это созданное «неблагоприятными обстоятельствами» положение чем-то противоречащим природе кита, хотя Санчо мог бы ему доказать, что оно соответствует природе кита уже потому, что является его, кита, собственным положением, — совершенно так же рассуждают при известных обстоятельствах и люди.

На стр. 185 Санчо поднимает важный вопрос:

«Но как обуздать нечеловека, который ведь сидит в каждом отдельном индивиде? Как сделать, чтобы вместе с человеком не выпустить на волю и нечеловека? У либерализма есть смертельный враг, непобедимый антагонист, как у бога — дьявол: рядом с человеком всегда стоит нечеловек, эгоист, отдельный индивид. Государство, общество, человечество не могут одолеть этого дьявола».

«Когда же наступит конец тысячелетия, сатана будет освобождён из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырёх углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань... И вышли на широту земли и окружили стан святых и город возлюбленный» (Откровение Иоанна, 20, 7—9).

Вопрос в том виде, как его понимает сам Санчо, сводится опять-таки к простой бессмыслице. Он воображает, будто до сих пор люди всегда составляли себе понятие о человеке, а затем завоёвывали себе свободу в той лишь мере, в какой это необходимо было, чтобы осуществить в себе данное понятие, и

будто мера завоёванной свободы определялась всякий раз их соответствующим представлением об идеале человека, при этом в каждом индивиде неизбежно сказывался-де некоторый остаток, который не соответствовал данному идеалу и поэтому в качестве «нечеловеческого» оставался неосвобождённым или же становился свободным лишь malgre eux*.

В действительности же дело происходило, конечно, таким образом, что люди завоёвывали себе свободу всякий раз постольку, поскольку это диктовалось им и допускалось не их идеалом человека, а существующими производительными силами. В основе всех происходивших до сих пор завоеваний свободы лежали, однако, ограниченные производительные силы; обусловленное этими производительными силами, недостаточное для всего общества производство делало возможным развитие лишь в том виде, что одни лица удовлетворяли свои потребности за счёт других, и поэтому одни — меньшинство — получали монополию развития, другие же — большинство — вследствие постоянной борьбы за удовлетворение необходимейших потребностей были временно (т. е. до порождения новых революционизирующих производительных сил) лишены возможности какого бы то ни было развития. Таким образом, общество развивалось до сих пор всегда в рамках противоположности, которая в древности была противоположностью между свободными и рабами, в средние века — между дворянством и крепостными, в новое время — между буржуазией и пролетариатом. Этим объясняется, с одной стороны, ненормальный, «нечеловеческий» способ удовлетворения угнетённым классом своих потребностей, а с другой — узость рамок, внутри которых происходило развитие общения, а с ним и всего господствующего класса; эта ограниченность развития состоит, таким образом, не только в том, что один класс отстраняется от развития, но и в умственной ограниченности того класса, который производит это отстранение; «нечеловеческое» становится уделом также и господствующего класса. — Это так называемое «нечеловеческое» — такой же продукт современных отношений, как и «человеческое»; это — их отрицательная сторона, это — возмущение, которое не основывается ни на какой новой революционной производительной силе и которое направлено против господствующих отношений, основанных на существующих производительных силах, и против способа удовлетворения потребностей, соответствующего этим отношениям. Положительное выражение «человеческий» соответствует определённым,

* — помимо их воли. *Ред.*

господствующим на известной ступени развития производства отношениям и обусловленному ими способу удовлетворения потребностей, — подобно тому как отрицательное выражение «нечеловеческий» соответствует попыткам подвергнуть отрицанию внутри существующего способа производства эти господствующие отношения и господствующий при них способ удовлетворения потребностей, попыткам, которые ежедневно всё вновь порождаются этой же самой ступенью производства.

Такого рода всемирно-историческая борьба сводится для вашего святого к простой коллизии между святым Бруно и «массой». Ср. всю критику гуманного либерализма, особенно стр. 192 и ел.

Итак, наш простоватый Санчо со своим простоватым изреченьицем о нечеловеке и со своим представлением о человеке, выбрасывающем самого Себя из головы, благодаря чему исчезнет также нечеловек и уже не будет никакого мерила для индивидов, приходит в конце концов к следующему результату. Физическое, интеллектуальное и социальное уродование и порабощение, на которое обречён индивид существующими отношениями, Санчо признаёт за индивидуальность и особенность этого индивида; как ординарнейший консерватор, он преспокойно признаёт эти отношения, вполне утешившись тем, что он выбил из своей головы представление философов об этих отношениях. Подобно тому как здесь он объявляет навязанную индивиду случайность его индивидуальностью, так раньше (ср. «Логику»), говоря о Я, он отвлекался не только от всякой случайности, но и вообще от всякой индивидуальности.

Полученный им таким образом «нечеловеческий» великий результат Санчо воспевает в следующем Kyrieeleison*, который он вкладывает в уста «Нечеловеческому»:

«Я был презренным, потому что искал своё *лучшее Я* вне Себя;

«Я был воплощением нечеловеческого, потому что мечтал о *человеческом;*

«Я был подобен праведникам, которые алчут своего *истинного Я* и навсегда остаются *бедными грешниками;*

«Я мыслил Себя только в сравнении с кем-нибудь другим;

«Я не был всем во всём, не был — *единственным;*

«Но теперь я перестаю уже представлять Себе самого себя воплощением нечеловеческого;

«Уже не измеряю Себя меркой человека и не допускаю, чтобы Меня так измеряли другие;

«Перестаю признавать нечто над Собой» —

«Я был воплощением нечеловеческого раньше, но не таков я теперь, теперь Я — *Единственное!»* Аллилуйя!

* — господи помилуй. *Ред.*

Не станем останавливаться здесь на том, как «Нечеловеческое», которое, мимоходом сказать, лишь потому так возликовало, что *«повернулось спиной» «к самому себе* и к критику», к святому Бруно, как это «Нечеловеческое» «представляет» здесь — или же не «представляет» — *себе* само себя. Мы отметим только, что «Единственное», или же «Единственный», характеризуется здесь тем, что в девятисотый раз пытается выбить из головы Святое, так что, как мы это в свою очередь вынуждены повторить в девятисотый раз, всё остаётся по-старому, не говоря уже о том, что это всего только благочестивое пожелание.

Здесь мы впервые имеем перед собой Единственного. Санчо, посвящаемый, под приведённые выше причитания, в рыцари, получает теперь своё новое, благородное имя. Санчо приходит к своей единственности благодаря тому, что он выбрасывает из головы «Человека». Вместе с тем он перестаёт «мыслить себя только в сравнении с кем-нибудь другим» и «признавать что-нибудь над. собой». Он становится несравненным. Это опять всё та же старая фантазия Санчо, будто не потребности индивидов, а представления, идеи, «Святое» — здесь в образе «Человека» — являются единственной tertium comparationis* и единственной *связью* между индивидами. Он выбрасывает из головы *представление* и становится благодаря этому *единственным.*

Чтобы стать «единственным» в употребляемом им смысле слова, он должен доказать нам раньше всего свою *свободу от предпосылок.*

Стр. 470: *«Твоё* мышление имеет предпосылкой не *мышление,* а *Тебя.* Значит, Ты всё же предпосылаешь Себя? Да, но не Себе, а Своему мышлению. До Моего мышления существую — Я. Отсюда следует, что Моему мышлению не предшествует мысль или что Моё мышление лишено какой-либо предпосылки. Ибо предпосылка, какою Я являюсь для Своего мышления, это не *созданная мышлением,* не *мысленная* предпосылка, это — собственник мышления, и доказывает эта предпосылка только, что мышление не что иное, как — собственность».

«Мы готовы допустить», что Санчо думает не раньше, чем он думает, и что он — как и всякий другой — является в этом отношении мыслителем без предпосылок. Точно так же мы готовы согласиться с ним в том, что никакая мысль не может бытьпредпосылкой его бытия, т. е. что он сотворён не мыслями. Если Санчо на минуту отвлечётся от всего своего идейного хлама, — что при его скудном ассортименте не так уж трудно, — то останется его действительное Я; но это его действительное Я включено в рамки существующих для него действительных

* — основой для сравнения, критерием. *Ред.*

отношений внешнего мира. Тем самым он на минуту освободится от всех догматических предпосылок, но зато только теперь начнут существовать для него *действительные* предпосылки. И эти действительные предпосылки являются также предпосылками и его *догматических* предпосылок, которые, хочет он того или нет, будут возвращаться к нему вместе с действительными предпосылками до тех пор, пока он не добьётся других действительных, а вместе с ними и других догматических предпосылок, или же пока он в материалистическом смысле не признает действительные предпосылки предпосылками своего мышления, после чего исчезнет вообще почва для догматических предпосылок. Подобно тому как догматическая предпосылка согласного с собой эгоизма дана ему, вместе с его прошлым развитием и его берлинской средой, — так эта предпосылка, несмотря на всю его воображаемую независимость от предпосылок, сохранит у него свою силу до тех пор, пока он не преодолеет её действительных предпосылок.

Как настоящий школьный наставник Санчо всё ещё стремится к пресловутому гегелевскому «мышлению, свободному от предпосылок», т. е. к мышлению без догматических предпосылок, что и у Гегеля есть лишь благочестивое пожелание. Санчо думал посредством ловкого прыжка достигнуть этого и даже подняться ещё выше, пустившись в погоню за свободным от предпосылок Я. Но ни то, ни другое не далось ему в руки.

Тогда Санчо пытает своё счастье на другой манер.

Стр. 214, 215. «Исчерпайте» требование свободы! «Кто должен стать свободным? Ты, Я, Мы. От чего свободными? От всего, что не есть Ты, Я, Мы. Итак, Я — вот *сердцевина...* Что же останется, если Я освобожусь от всего, что не есть Я? Только Я и *не что иное,* как Я».

«Вот что у пуделя за сердцевина!
Схоласт бродячий? Казус презабавный!»[119]

«Всё, что не есть Ты, Я, Мы» — объявляется, конечно, здесь опять-таки догматическим представлением, подобно государству, национальности, разделению труда и т. д. Раз эти представления подвергнуты критике, — а это, по мнению Санчо, уже сделано «Критикой», именно критической критикой, — то он и воображает, что освободился и от действительного государства, от действительной национальности и действительного разделения труда. Следовательно Я, которое является здесь «сердцевиной», которое «освободилось от всего, что не есть Я», это — всё то же свободное от предпосылок Я со всем тем, от чего оно отнюдь не освободилось.

Но если бы Санчо подошел к проблеме «освобождения» с намерением освободиться не от одних лишь категорий, а с намере-

нием освободиться от действительных оков, то оказалось бы, что подобное освобождение предполагает такое изменение, которое является общим для него и для огромного множества других людей, и что это освобождение, в свою очередь, производит определённое изменение в состоянии мира, которое опять-таки является общим для него и для других. Стало быть, хотя его «Я» «остаётся» и после освобождения, но это уже совершенно изменённое Я, находящееся совместно с другими индивидами в изменившейся общественной обстановке, которая является общей для него и для других индивидов предпосылкой, общей предпосылкой — как его, так и их — свободы; и стало быть единственность, несравнимость и независимость его «Я» опять рассыпается прахом.

Санчо пробует проделать это ещё на третий манер.

Стр. 237: «Позор их заключается не в том, что они» (иудей и христианин) *«исключают* друг друга, а в том, что это происходит только *наполовину.* Если бы они могли быть вполне эгоистами, то они бы *совершенно* исключили друг друга».

Стр. 273: «Тот, кто желает *только устранить* противоположность, понимает её значение слишком формально и в ослабленном виде. Наоборот, противоположность должна быть *обострена».*

Стр. 274: «Вы только в том случае не станете больше просто скрывать свою противоположность, если Вы её вполне признаете и если каждый начнёт утверждать себя с головы до пят в качестве *единственного...* Последняя и решительнейшая противоположность — противоположность между одним Единственным и другим Единственным — по существу выходит за рамки того, что называется противоположностью... В качестве Единственного Ты не имеешь больше ничего общего с другими индивидами, а потому и ничего отделяющего Тебя от них или враждебного им... Противоположность исчезает в совершенной... раздельности или единственности».

Стр. 183: «Я не *хочу* ни иметь что-либо *особенное,* ни быть чем-то *особенным* в сравнении с другими; другие не служат для Меня меркой... Я хочу быть всем, чем Я могу быть, и иметь всё, что Я могу иметь. Что мне до того, являются ли другие *чем-то подобным* Мне и имеют ли они *что-нибудь подобное?* Совершенно равным, тем же самым они не могут ни быть, ни обладать. Я не причиняю им никакого ущерба, как не причиняю Я ущерба скале тем, что имею перед ней преимущество движения. Если бы они могли это иметь, то имели бы. Не причинять другим людям никакого ущерба — вот что означает требование не иметь привилегий... Не следует считать себя «чем-то *особенным»,* например иудеем или христианином. Но Я и не *считаю* Себя чем-то *особенным,* Я считаю Себя *единственным.* Правда, у Меня есть сходство с другими людьми, но это обнаруживается лишь при сравнении или рефлексии, на деле же Я являюсь несравненным, единственным. Моя плоть — не их плоть, Мой дух — не их дух. Если Вы подведёте их под *общие понятия:* «плоть», «дух», то это — Ваши *мысли,* не имеющие *никакого* отношения к Моей плоти, к Моему Духу».

Стр. 234: «От эгоистов гибнет человеческое общество, ибо они уж не относятся друг к другу как люди, а выступают эгоистически как Я против совершенно отличного от Меня и враждебного Ты».

Стр. 180: «Как будто не всегда один индивид будет искать другого. как будто не всегда один будет приспособляться к другому, раз он в нём нуждается. Но разница в том, что теперь отдельный индивид будет действительно *объединяться* с другим отдельным индивидом, между тем как прежде он был связан с ним узами».

Стр. 178: «Только будучи единственными, Вы можете общаться друг с другом в качестве того, чем Вы действительно являетесь».

Что касается иллюзии Санчо насчёт общения Единственных «в качестве того, чем они действительно являются», насчёт «объединения индивида с индивидом», коротко говоря— насчёт «Союза», то с этой иллюзией мы покончили раз навсегда. Заметим только следующее: если в «Союзе» каждый рассматривал другого лишь как *свой* предмет, *свою* собственность и соответственно обращался с ним (ср. стр. 167 и теорию собственности и эксплуатации), то в «Комментарии» (Виганд, стр. 154), наоборот, губернатор острова Баратарии замечает и признаёт, что другой тоже принадлежит самому себе, что он *для Себя* — свой, единственный, становясь также в этом качестве *предметом* Санчо, хотя уже и не его собственностью. Из этого отчаянного положения его спасает только неожиданно пришедшая ему в голову мысль, что он «забывает тут самого себя в сладостном самозабвении», — наслаждение, которое он «доставляет Себе тысячу раз в час» и которое подслащивается вдобавок сладостным сознанием, что он при этом всё же не «совершенно исчезает». Словом, здесь перед нами старая премудрость: каждый существует как для себя, так и для других.

Сведём теперь пышные фразы Санчо к их скромному содержанию.

Трескучие фразы о «противоположности», которая должна быть обострена и доведена до крайности, и об «особенном», которое Санчо не хочет иметь в качестве своего преимущества, сводятся к одному и тому же. Санчо желает или, вернее, *думает,* что желает, чтобы индивиды только лично общались друг с другом, чтобы их общение не совершалось посредством чего-то третьего, какой-нибудь вещи (ср. «Конкуренцию»). Этим третьим является здесь «особенное» — или же особенная, не абсолютная противоположность, т. е. обусловленное современными общественными отношениями взаимное положение индивидов. Санчо не хочет, например, чтобы два индивида находились в «противоречии» друг к другу, как буржуа и пролетарий, он протестует против того «особенного», что составляет «преимущество» буржуа перед пролетариями; он хотел бы, чтобы они вступили в чисто личные отношения, чтобы они общались между собой только как индивиды. Он не принимает во внимание, что в рамках разделения труда личные отношения

необходимо, неизбежно развиваются в классовые отношения и закрепляются как таковые и что поэтому вся его болтовня сводится просто к благочестивому пожеланию, которое он рассчитывает осуществить, уговорив индивидов этих классов выбить из головы представление о своей «противоположности» и о своей «особенной» «привилегии». В вышеприведённых положениях Санчо вообще всё сводится только к тому, каково *мнение* людей о *себе* и каково *его* мнение о них, чего они хотят и чего *он* хочет. Чтобы уничтожить «противоположность» и «особенное», достаточно-де изменить *«мнение»* и *«хотение».*

Даже то, что является преимуществом данного индивида как такового перед другим индивидом, есть в наше время вместе с тем продукт общества и при своём осуществлении должно обнаружиться опять-таки в качестве привилегии, как мы это уже показали Санчо при разборе вопроса о конкуренции. Далее, индивид как таковой, рассматриваемый сам по себе, подчинён разделению труда, которое делает его односторонним, уродует, ограничивает.

К чему сводится, в лучшем случае, санчевское обострение противоположности и уничтожение особенного? К тому, что взаимоотношения индивидов должны выражаться в том, как они *относятся* друг к другу, а их взаимные различия должны выражаться в *саморазличениях* (в том смысле, в каком одно эмпирическое Я отличает *себя* от другого). Но это — либо, как у Санчо, идеологическая парафраза *существующего порядка вещей,* так как отношения индивидов во всяком случае не *могут* быть не чем иным, как их взаимными отношениями, а их различия — не чем иным, как их саморазличениями; либо же это только благочестивое пожелание, что им *следовало бы так* относиться друг к другу и *так* отличаться друг от друга, чтобы их взаимоотношение не превращалось в самодовлеющее, независимое от них общественное отношение и чтобы их отличия друг от друга не принимали вещного (независимого от личности) характера, какой они принимали до сих пор и ещё продолжают принимать изо дня в день.

Индивиды всегда и при всех обстоятельствах «исходили *из себя»,* но так как они не были *единственны* в том смысле, чтобы не нуждаться ни в какой связи друг с другом, — ибо их *потребности,* т. е. их природа и способ их удовлетворения, связывали их друг с другом (отношения между полами, обмен, разделение труда), — то им *необходимо было* вступать во взаимоотношения друг с другом. Но так как они вступали в общение между собой не как чистые Я, а как индивиды, находящиеся на определённой ступени развития своих производительных сил

и потребностей, и так как это общение, в свою очередь, определяло производство и потребности, то именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало — и повседневно воссоздаёт — существующие отношения. Они вступали в общение друг с другом в качестве того, чем они были, они исходили «из себя», какими они были независимо от своего «жизнепонимания». Это «жизнепонимание» — даже в том искривлении, какое оно получает у философов, — всегда определялось, конечно, лишь их действительной жизнью. Отсюда, понятно, следует, что развитие индивида обусловлено развитием всех других индивидов, с которыми он находится в прямом или косвенном общении, и что различные поколения индивидов, вступающие в отношения друг с другом, связаны между собой, что физическое существование позднейших поколений определяется их предшественниками, что эти позднейшие поколения наследуют накопленные предшествовавшими поколениями производительные силы и формы общения, что определяет их собственные взаимоотношения. Словом, мы видим, что происходит развитие и что история отдельного индивида отнюдь не может быть оторвана от истории предшествовавших или современных ему индивидов, а определяется ею.

Превращение индивидуального отношения в его противоположность — в чисто вещное отношение, различение индивидуальности и случайности самими индивидами, представляет собой, как мы уже показали, исторический процесс и принимает на различных ступенях развития различные, всё более резкие и универсальные формы. В современную эпоху господство вещных отношений над индивидами, подавление индивидуальности случайностью приняло самую резкую, самую универсальную форму, поставив тем самым перед существующими индивидами вполне определённую задачу. Оно поставило перед ними задачу: вместо господства отношений и случайности над индивидами, установить господство индивидов над случайностью и отношениями. Оно не выдвинуло, как воображает Санчо, требования, чтобы «Я развивало Себя», что до сих пор проделывал всякий индивид и без благого совета Санчо, а властно потребовало освобождения от вполне определённого способа развития. Эта диктуемая современными отношениями задача совпадает с задачей организовать общество на коммунистических началах.

Мы уже выше показали, что уничтожение того порядка, при котором отношения обособляются и противостоят индивидам, при котором индивидуальность подчинена случайности, при котором личные отношения индивидов подчинены общим клас-

совым отношениям и т. д., — что уничтожение этого порядка обусловливается в конечном счёте уничтожением разделения труда. Мы показали также, что уничтожение разделения труда обусловливается развитием общения и производительных сил до такой универсальности, когда частная собственность и разделение труда становятся для них оковами. Мы показали далее, что частная собственность может быть уничтожена только при условии всестороннего развития индивидов, потому что наличные формы общения и производительные силы всесторонни, и только всесторонне развивающиеся индивиды могут их присвоить, т. е. превратить в свою свободную жизнедеятельность. Мы показали, что в настоящее время индивиды *должны* уничтожить частную собственность, потому что производительные силы и формы общения развились настолько, что стали при господстве частной собственности разрушительными силами и потому что противоположность между классами достигла своих крайних пределов. Наконец, мы показали, что уничтожение частной собственности и разделения труда есть вместе с тем объединение индивидов на созданной современными производительными силами и мировыми сношениями основе.

В пределах коммунистического общества — единственного общества, где самобытное и свободное развитие индивидов перестаёт быть фразой, — это развитие обусловливается именно связью индивидов, связью, заключающейся отчасти в экономических предпосылках, отчасти в необходимой солидарности свободного развития всех и, наконец, в универсальном характере деятельности индивидов на основе имеющихся производительных сил. Дело идёт здесь, следовательно, об индивидах на определённой исторической ступени развития, а отнюдь не о любых случайных индивидах, не говоря уже о неизбежной коммунистической революции, которая сама есть общее условие их свободного развития. Сознание своих взаимоотношений также, конечно, станет у индивидов совершенно другим и не будет поэтому ни «принципом любви» или devouement*, ни эгоизмом.

Таким образом, «единственность», — если понимать её в смысле самобытного развития и индивидуального поведения, как об этом говорилось выше, — предполагает не только нечто совершенно иное, чем добрую волю и правильное сознание, но и нечто как раз противоположное фантазиям Санчо. У него она всегда — лишь прикрашивание существующих отношений, капелька целительного бальзама для бедной, бессильной души, погрязшей в убожестве окружающего.

* — самоотверженностью. *Ред.*

С *«несравнимостью»* Санчо дело обстоит так же, как, и с, его «единственностью». Сам он, конечно, вспомнит, — если он ещё не «растаял» окончательно в «сладостном самозабвении», — что организация труда в *«штирнеровском* союзе, эгоистов» основывалась не только на сравнимости потребностей, но ц на их *равенстве.* И он предполагает в «Союзе» не только равные потребности, но и равную деятельность, так что один индивид может заменить другого в «человеческой работе». А добавочное вознаграждение «Единственного», венчающее его усилия, — разве оно не основывалось как раз на том, что работа этого индивида сравнивалась с работой других индивидов и ввиду её превосходства оплачивалась лучше? И вообще, как может Санчо говорить о несравнимости, раз он оставляет в силе *деньги,* — это практически обособившееся в самостоятельную силу сравнение, — раз он подчиняется им и, в целях сравнения с другими, измеряет себя этим универсальным масштабом? Совершенно очевидно, что он сам опровергает своё учение о несравнимости. Нет ничего легче, как назвать равенство и неравенство, сходство и несходство — рефлективными определениями. Несравнимость есть также рефлективное определение, имеющее своей предпосылкой деятельность сравнения. Но для доказательства того, что сравнение вовсе не есть чисто произвольное рефлективное определение, достаточно привести только один пример, именно — *деньги,* эта установившаяся tertium comparationis* всех людей и вещей.

Впрочем, несравнимость может иметь различные значения. Единственное значение, о котором здесь может идти речь, а именно «единственность» в смысле самобытности, предполагает, что деятельность несравнимого индивида в определённой сфере отличается от деятельности других индивидов той же самой сферы. Персиани — несравненная певица именно потому, что она — *певица* и что её сравнивают с другими певицами, и это делают люди, которые в своей сравнительной оценке, опирающейся на нормальную организацию их ушей и на музыкальное образование, способны познать её несравнимость. Пение Персиани не сравнимо с кваканием лягушки, хотя и здесь было бы возможно сравнение, но только как сравнение между человеком и лягушкой вообще, а не между Персиани и данной единственной лягушкой. Только в первом случае можно говорить о сравнении между индивидами, во втором же сравниваются только их видовые или родовые свойства. Третий вид несравнимости — несравнимость пения Персиани, с хвостом кометы —

* — основа для сравнения, критерий. *Ред.*

мы предоставляем Санчо для его «самонаслаждения», так как он явно находит удовольствие в таких «нелепых суждениях», хотя, впрочем, даже и это нелепое, сравнение стало какою-то реальностью в условиях нелепости современных отношений. Деньги — общий масштаб всех, даже самых разнородных вещей.

Впрочем, несравнимость Санчо сводится к той же пустой фразе, к которой свелась его единственность. Индивиды не должны более измеряться каким-то независимым от них tertium comparationis, а сравнение *должно* превратиться в их саморазличение, т. е. в свободное развитие их индивидуальности, которое осуществляется тем путём, что они выбрасывают из головы «навязчивые идеи».

Впрочем, Санчо знаком только с тем методом сравнения, которым пользуются писаки и болтуны, — методом, приводящим к тому глубокомысленному выводу, что Санчо не есть Бруно, а Бруно не есть Санчо. Но он, конечно, совершенно не знаком с пауками, которые достигли больших успехов лишь благодаря сравнению и установлению различий в сфере сравниваемых объектов и в которых сравнение приобретает общезначимый характер, — с такими науками, как сравнительная анатомия, ботаника, языкознание и т. д.

Великие нации — французы, североамериканцы, англичане — постоянно сравнивают себя друг с другом как практически, так и теоретически, как в конкуренции, так и в науке. Мелкие лавочники и мещане, вроде немцев, которым страшны сравнение и конкуренция, прячутся за щит несравнимости, изготовленный для них их фабрикантом философских ярлыков. Санчо вынужден, не только в их интересах, но и в своих собственных, воспретить себе всякое сравнение.

На стр. 415 Санчо говорит:

«Не существует Никого, *равного Мне»,*

а на стр. 408 общение с «Себе равными» изображается как процесс растворения общества в общении:

«Ребенок предпочитает *обществу общение,* в какое он вступает с *Себе равными».*

Однако Санчо употребляет иногда выражения «равный Мне» и «равное вообще» в смысле *«тот же самый»,* — ср., например, цитированное выше место на стр. 183:

«Совершенно равным, тем же самым они не могут ни быть, ни обладать».

И здесь-то он приходит к своему заключительному «новому превращению», которое используется им особенно в «Комментарии».

Единственность, самобытность, «собственное» развитие индивидов, не имеющие, по мнению Санчо, места во всех, напр., «человеческих работах», хотя никто не станет отрицать, что один печник делает печь не на *«тот же самый»* лад, что и другой; «единственное» развитие индивидов, которое, по мнению того же самого Санчо, не имеет места в религиозной, политической и т. д. сферах (смотри «Феноменологию»), хотя никто не станет отрицать, что из всех лиц, верующих в ислам, ни один не верует в него на «тот же самый» лад и, значит, в этом отношении каждый из них является «единственным», и что точно так же среди всех граждан ни один не относится к государству на «тот же самый» лад уже хотя бы потому, что дело идёт о *его* отношении, а не об отношении *другого,* — вся эта хвалёная «единственность», которая настолько отличается от *«тождества», идентичности личности,* что Санчо видит во всех существовавших до сих пор индивидах почти только «экземпляры» одного рода, — вся эта «единственность» сводится здесь, следовательно, к полицейски устанавливаемому тождеству личности с самой собой, к тому, что один какой-нибудь индивид не есть другой индивид. Так, герой, собравшийся штурмовать мир, опускается до роли писаря паспортного бюро.

На стр. 184 «Комментария» он рассказывает с большой торжественностью и великим самонаслаждением, что Он не становится сытым от того, что японский император ест, ибо его желудок и желудок японского императора — «единственные», «несравнимые желудки», т. е. *не те же самые* желудки. Если Санчо думает, что этим он уничтожил существовавшие до сих пор социальные отношения или хотя бы только законы природы, то его наивность чересчур уж велика, и проистекает она лишь из того, что философы изображали социальные отношения не как взаимоотношения данных, тождественных с собой, индивидов, а законы природы — не как взаимоотношения данных определённых тел.

Широко известно классическое выражение, которое Лейбниц дал этому старому положению (фигурирующему на первой странице любого учебника физики в виде учения о непроницаемости тел):

«Необходимо, однако, чтобы каждая монада отличалась от любой другой, ибо в природе никогда но бывает двух существ, в точности совпадающих друг с другом» («Принципы философии или тезисы и т. д.»).

Единственность Санчо низводится здесь до качества, общего у него с любой вошью и любой песчинкой.

Величайшим саморазоблачением, каким только могла закончиться философия, является то, что она выдаёт за одно из заме-

чательнейших открытий доступное каждому деревенскому простофиле и полицейскому сержанту убеждение, что Санчо не есть Бруно, и что она считает факт этого различия истинным чудом. Так «ликующий критический клич» нашего «виртуоза мышления» превратился в некритическое мизерере.

После всех этих приключений наш «единственный» оруженосец снова причаливает к своей тихой пристани — к родной хибарке. Тут «с ликованием» бросается ему навстречу «заглавный призрак его Книги». Первый вопрос: как себя чувствует ослик?

— Лучше, чем его господин, — отвечает Санчо.

— Благодарение господу, что он был так милостив ко мне; но расскажи мне теперь, мой друг, что принесла Тебе Твоя должность оруженосца? Какое новое платье привёз Ты мне?

— Я не привёз ничего из вещей этого рода, — отвечает Санчо, — но зато я привёз «творческое Ничто, Ничто, из которого я сам, в качестве творца, создаю всё». Это значит, что Ты меня ещё увидишь в качестве отца церкви и архиепископа острова, и притом одного из лучших островов.

— Дай бог, моё сокровище, и поскорее бы, ибо мы в этом очень нуждаемся. Но о каком таком острове говоришь ты? Я этого что-то не понимаю.

— Это не твоего ума дело, — отвечает Санчо. — В своё время Ты сама это увидишь, жена. Но уже сейчас могу Тебе сказать, что нет ничего приятнее на свете, как почётная роль искателя приключений, выступающего в качестве согласного с собой эгоиста и оруженосца печального образа. Правда, по большей части в этих приключениях «конечная цель их не достигается» настолько, чтобы *«человеческая* потребность была удовлетворена» (tan como el *hombre* querria), ибо при девяноста девяти приключениях из ста получается шиворот-навыворот. Я это знаю по опыту, потому что в некоторых случаях меня надували, в других — со мной расправлялись так, что я едва уносил ноги. Но при всём этом это всё же превосходная штука, ибо «единственное» требование удовлетворяется каждый раз, когда бродишь этак по всей истории, цитируешь все книги берлинского читального зала, во всех языках устраиваешься на этимологический ночлег, извращаешь во всех странах политические факты, фанфаронски бросаешь вызовы всем драконам, страусам, кобольдам, лешим и призракам, дерёшься со всеми отцами церкви и философами и, в конце концов, расплачиваешься за всё это только своим собственным горбом (ср. Сервантес, I, гл. 52).

2. АПОЛОГЕТИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ

Хотя Санчо некогда, находясь ещё в состоянии своего унижения (Сервантес, гл. 26 и 29), питал всяческие «сомнения» насчёт того, принять ли ему доходную церковную должность, однако, обдумав изменившиеся обстоятельства и своё прежнее послушническое положение в качестве прислужника религиозного братства (Сервантес, гл. 21), он, наконец, решился «выбить из головы» это сомнение. Он стал архиепископом острова Баратарии и кардиналом и в качестве такового восседает ныне с торжественным видом и подобающим первосвященнику достоинством среди первых лиц нашего собора. Теперь, после длинного эпизода с «Книгой», мы возвращаемся к этому собору.

Мы находим, правда, что «брат Санчо» в своём новом положении очень изменился. Он представляет теперь ecclesia triumphans* — в противоположность ecclesia militans**, в которой он находился раньше. Вместо воинственных трубных звуков «Книги» появилась торжественная серьёзность, вместо «Я» выступает «Штирнер». Это показывает, насколько справедлива французская поговорка: qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule***. С тех пор, как Санчо стал отцом церкви и пишет пастырские послания, он называет себя только «Штирнером». Этому «единственному» способу самонаслаждения он научился у Фейербаха, но, к сожалению, способ этот пристал ему не больше, чем его ослику игра на лютне. Когда он говорит о себе в третьем лице, то каждый видит, что Санчо-«творец» обращается, на манер прусских унтер-офицеров, к своему «творению» — Штирнеру в третьем лице, и что его никак не следует смешивать с Цезарем. Впечатление становится ещё комичнее от того, что Санчо поступает так непоследовательно только из желания конкурировать с Фейербахом. «Самонаслаждение» Санчо, доставляемое

* — торжествующую церковь. *Ред.*
** — воинствующей церкви. *Ред.*
*** — от великого до смешного — один шаг. *Ред.*

ему его выступлением в роли великого человека, становится здесь, malgre lui*, наслаждением для других.

То *«особенное»,* что Санчо делает в своём «Комментарии», — поскольку мы не «использовали» его уже в эпизоде — состоит в том, что он потчует нас рядом новых вариаций на знакомые темы, разыгранные с утомительным однообразием уже в «Книге». Здесь музыка Санчо, которая, подобно музыке индийских жрецов Вишну, знает только одну ноту, разыгрывается несколькими регистрами выше. Но при этом её снотворное действие остаётся, конечно, тем же самым. Так, например, здесь снова всячески размазывается противоположность между «эгоистическим» и «святым» — под трактирной вывеской противоположности между «интересным» и «неинтересным», а затем между «интересным» и «абсолютно интересным», — нововведение, которое, впрочем, может быть интересным только для любителей опресноков, vulgo**: мацы. Сердиться на «образованного» берлинского мещанина за беллетристическое превращение заинтересованного в интересное, конечно, не приходится. Все те иллюзии, которые, по излюбленной причуде Санчо, сочиняются «школьными наставниками», появляются здесь «в виде трудностей — *сомнений»,* которые «создал лишь дух» и которые «бедные души, давшие навязать себе эти сомнения», «должны... преодолеть *легкомыслием»* (пресловутое выбивание из головы) (стр. 162). Затем следует «рассуждение» о том, как надо выбить из головы «сомнения», при помощи ли «мышления» или же «отсутствия мыслей», и критически-моральное adagio, где он изливает свою скорбь в минорных аккордах: *«Нельзя* заглушать мышление, скажем, ликованием» (стр. 162).

Чтобы успокоить Европу, в особенности угнетённую Old merry and young sorry England***, Санчо,как только он немножко привык к своему епископскому chaise persee****, обращается к нам с высоты его со следующим милостивым пастырским посланием :

«Штирнеру совершенно не дорого гражданское общество и он отнюдь не думает расширить это общество настолько, чтобы оно поглотило государство и семью» (стр. 189).

Пусть Имеют это в виду г-н Кобден и г-н Дюнуайе.

В качестве архиепископа Санчо немедленно берёт на себя функции духовной полиции и на стр. 193 даёт Гессу нагоняй за «нарушающее полицейские правила» смешение лиц, тем более

* — помимо его воли. *Ред.*
** — в просторечии. *Ред.*
*** — старую весёлую и молодую печальную Англию. *Ред.*
**** — стульчаку. *Ред.*

непростительное, что наш отец церкви всё время силится установить их тождество. Чтобы доказать тому же самому Гессу, что «Штирнер» обладает и «героизмом лжи» — этим правоверным свойством согласного с собой эгоиста, — он на стр. 188 заводит свою песню: «Но Штирнер не говорит *вовсе,* — вопреки утверждению Гесса, — будто вся ошибка прежних эгоистов заключалась лишь в том, что они совершенно не *сознавали* своего эгоизма». Ср. «Феноменологию» и всю «Книгу». — Другое свойство согласного с собой эгоиста — легковерие — он обнаруживает на стр. 162, где он *«не оспаривает»* мнения Фейербаха, что *«индивид как таковой* есть коммунист». — Дальнейшее проявление его полицейской власти мы находим на стр. 154, где он делает выговор всем своим рецензентам за то, что они не занялись «подробнее эгоизмом, как его *понимает* Штирнер». Все они, конечно, впали в ошибку, полагая, будто речь идёт о действительном эгоизме, между тем как речь шла только о «штирнеровском» понимании его.

Способность Санчо играть роль отца церкви подтверждается в «Апологетическом комментарии» ещё тем, что начинается этот комментарий с лицемерного заявления:

«Может быть, краткое возражение окажется не бесполезным, если не для названных рецензентов, то хотя бы для некоторых других читателей книги» (стр. 147).

Санчо прикидывается здесь самоотверженным и утверждает, что готов пожертвовать своим драгоценным временем ради «пользы» публики, хотя он повсюду уверяет нас, что имеет всегда в виду лишь свою собственную пользу, и хотя в данном случае наш отец церкви стремится спасти только свою шкуру.

На этом можно было бы покончить с «особенностью» «Комментария». Но *«Единственное»,* которое, впрочем, встречается уже и в «Книге», стр. 491, мы держали про запас до настоящего момента не столько для «пользы» «некоторых других читателей», сколько для собственной пользы «Штирнера». Рука руку моет, откуда неоспоримо следует, что «индивид есть коммунист».

Для философов одна из наиболее трудных задач — спуститься из мира мысли в действительный мир. *Язык* есть непосредственная действительность мысли. Так же, как философы обособили мышление в самостоятельную силу, так должны были они обособить и язык в некое самостоятельное, особое царство. В этом тайна философского языка, в котором мысли, в форме слов, обладают своим собственным содержанием. Задача спуститься из мира мыслей в действительный мир превращается в задачу спуститься с высот языка к жизни.

Мы уже показали, что обособление мыслей и идей в качестве самостоятельных сил есть следствие обособления личных отношений и связей между индивидами. Мы показали, что исключительное систематическое занятие этими мыслями, практикуемое идеологами и философами, а значит и систематизирование этих мыслей есть следствие разделения труда и что в частности немецкая философия есть следствие немецких мелкобуржуазных отношений. Философам достаточно было бы свести свой язык к обыкновенному языку, от которого он абстрагирован, чтобы узнать в нём извращённый язык действительного мира и понять, что ни мысли, ни язык не образуют сами по себе особого царства, что они — только *проявления* действительной жизни.

Санчо, следующий по всем путям и перепутьям за философами, неизбежно вынужден искать *философский камень,* квадратуру круга и жизненный эликсир, вынужден искать *«Слово»,* которое как таковое обладало бы чудодейственной силой, способной вывести из царства языка и мысли в действительную жизнь. От долголетнего общения с Дон Кихотом Санчо так набрался его духа, что не замечает, что эта его «задача», это его «призвание» представляет собой не что иное, как результат его веры в увесистые философские рыцарские романы.

Санчо начинает с того, что опять рисует перед нами господство Святого и идей в мире — на этот раз в новом виде господства языка или фразы. Язык, лишь только он обособляется в самостоятельную силу, тотчас же, конечно, становится фразой.

На стр. 151 Санчо называет современный мир «миром фразы, миром, в начале которого было слово». Он подробно излагает мотивы своей погони за волшебным словом:

«Философская спекуляция стремилась отыскать *предикат,* который был бы настолько *всеобщ,* что заключал бы в себе каждого... Для того, чтобы предикат заключал в себе каждого, каждый должен являться в нём в качестве *субъекта,* т. е. не просто в качестве того, *что* он есть, но как тот, *кто* он есть» (стр. 152).

Так как спекуляция «искала» таких предикатов, которые Санчо называл раньше призванием, назначением, задачей, родом и т. д.. то и действительные люди *«искали»* себя до сих пор «в слове, логосе, предикате» (стр. 153). До сих пор пользовались *именем,* чтобы в рамках языка отличать одного индивида — просто как тождественное лицо — от другого. Но Санчо не успокаивается на обыкновенных именах; так как философская спекуляция поставила перед ним задачу отыскать столь всеобщий предикат, чтобы он содержал в себе каждого в качестве субъекта, то Санчо ищет философское, абстрактное имя, ищет

«Имя», которое превыше всех имён, — имя всех имён, имя как категорию, которое, например, отличало бы Санчо от Бруно, а их обоих — от Фейербаха, с такой ню точностью, с какой их отличают друг от друга их собственные имена, и которое в то же время было бы применимо ко всем трём так же, как и ко всем другим людям и живым существам, — нововведение, способное внести величайшую путаницу во все вексельные отношения, брачные контракты и т. д. и одним ударом стереть с лица земли все нотариальные конторы и бюро записей гражданского состояния. Это чудотворное имя, это волшебное слово, которое в языке есть смерть языка, этот ослиный мост*, ведущий к жизни, эта высшая ступень китайской небесной лестницы есть — *Единственный.* Чудодейственные свойства этого слова воспеваются в следующих строфах:

«Единственный — это лишь последнее, умирающее высказывание о Тебе и обо Мне, это высказывание, которое превращается в мнение:

«высказывание, которое *уже* не есть более высказывание,

«немеющее, немое высказывание» (стр. 153).

«В нём» (Единственном) «неизречённое есть самое главное» (стр. 149).

Он «лишён определения» (там же).

«Он указывает на своё содержание, лежащее вне или по ту сторону понятия» (там же).

Он — «лишённое определения понятие, и никакие иные понятия не могут сделать его более определённым» (стр. 150).

Он — философское *«крещение»* мирских имён (стр. 150).

«Единственный — это лишённое мысли слово.

«Он не имеет никакого мысленного содержания».

«Он выражает собою Того», «кто не может существовать вторично, а следовательно не может быть и *выражен;*

«Ибо если бы он мог быть выражен действительно и вполне, то он существовал бы вторично, воплотившись в выражении» (стр. 151).

Воспев, таким образом, свойства этого слова, он чествует результаты, полученные благодаря открытию его чудотворной силы, в следующих антистрофах:

«Вместе с Единственным завершено царство абсолютных мыслей» (стр. 150).

«Он — камень, замыкающий свод нашего мира фраз» (стр. 151).

«Он — логика, которая, в качестве фразы, приходит к концу» (стр. 153).

«В Единственном наука может раствориться в жизни,

«ибо её *Это* превращается в *Того-то и Того-то,*

«Который не ищет уже себя больше в слове, в логосе, в предикате» (стр. 153).

Правда, Санчо на опыте своих рецензентов убедился, к своему огорчению, что и Единственный может быть «фиксирован

---

* В подлиннике игра слов: Eselsbrucke (ослиный мост) означает пособие для тупых или ленивых школьников (нечто вроде «шпаргалки»). *Ред.*

в виде понятия» и что «так именно поступают противники» (стр. 149), — эти противники Санчо настолько злостны, что они вовсе не ощущают ожидаемого магического действия волшебного слова, а распевают, как в опере: Ce n'est pas ca, ce n'est pas ca!* С особенным ожесточением и торжественной серьёзностью выступает Санчо против своего Дон Кихота — Шелиги, у которого недоразумение ведёт к открытому «бунту» к полному непониманию им своего положения как «творения»:

«Если бы Шелига понял, что Единственный, будучи совершенно бессодержательной фразой или категорией, тем самым уже не есть категория, то он, может быть, признал бы в Единственном имя того, что для него ещё лишено имени» (стр. 179).

Таким образом, Санчо прямо признаёт здесь, что он и его Дон Кихот устремляются к одной и той же цели, с той лишь разницей, что Санчо воображает, будто он действительно открыл уже утреннюю звезду, между тем как Дон Кихот всё ещё во мраке

Над заклятым мёртвым морем
Мира бренного парит**.

Фейербах говорил в «Философии будущего», стр. 49:

«Бытие, основанное только на невыразимом, есть уже и само нечто невыразимое, Да, невыразимое. Там, где прекращаются слова, лишь там начинается жизнь, лишь там раскрывается тайна бытия».

Санчо нашёл переход от выразимого к невыразимому, он нашёл слово, которое есть нечто большее, чем слово, и одновременно нечто меньшее, чем слово.

Мы видели, что вся задача перехода от мышления к действительности и, значит, от языка к жизни существует только в философской иллюзии, т. е. правомерна лишь с точки зрения философского сознания, которому неизбежно остаются неясными характер и происхождение его мнимого отрешения от жизни. Эта великая проблема, поскольку она вообще мелькала в головах наших идеологов, должна была, конечно, в конце концов заставить одного из этих странствующих рыцарей отправиться в путь в поисках слова, которое в качестве *слова* образует искомый переход, в качестве слова перестаёт быть просто словом и указывает таинственным сверхъязыковым образом выход из языка к действительному объекту, им обозначаемому, которое, короче говоря, играет среди слов ту же роль, какую в христианской фантазии играет среди людей искупитель-бого-

* — Это не то, это не то! *Ред.*

** Мастер Конрад фон Вюрцбург, «Золотая кузница», стих 143.

человек. Самая пустая и скудоумная голова среди философов должна была «прикончить» философию, провозгласив, что отсутствие у неё самой каких бы то ни было мыслей означает конец философии, а следовательно — и торжественное вступление в «телесную» жизнь. Его философическое безмыслие было уже само по себе концом философии, как и его неизрекаемая речь была концом всякой речи. Своим торжеством Санчо обязан ещё тому, что из всех философов он меньше всего знаком с действительными отношениями и что поэтому у него философские категории потеряли последний остаток связи с действительностью, а значит и последний остаток *смысла.*

Так иди же, смиренный и верный слуга — Санчо, иди или, вернее, скачи на своём ослике, спеши самонасладиться своим Единственным, «используй» своего *«Единственного»* до последней буквы, — его, чьи чудотворные титул, силу и храбрость воспел уже Кальдерон в следующих словах[120]:

Единственный —
El valiente Campeon,
El generoso Adalid,
El gallardo Caballero,
El ilustre Paladin,
El siempre fiel Cristiano,
El Almirante feliz
De Africa, el Rey soberano
De Alexandria, el Cade
De Berberia, de Egipto el Cid,
Morabito, y *Gran Senor*
De Jerusalen[*].

«В заключение было бы уместно напомнить» Санчо, великому государю Иерусалима, о сервантесовской «критике» Санчо, «Дон Кихот», гл. 20, стр. 171 брюссельского издания, 1617. (Ср. Комментарий, стр. 194.)

[*] — Отважный боец,
Благородный командир,
Лихой рыцарь,
Знаменитый паладин,
Верный христианин,
Удачливый адмирал Африки,
Верховный владыка Александрии,
Кади Берберии, Сид Египта,
Марабут и
Великий государь
Иерусалима. Ред.

ЗАКРЫТИЕ ЛЕЙПЦИГСКОГО СОБОРА

Прогнав с собора всех своих оппонентов, святой Бруно и святой Санчо, именуемый также Максом, заключают вечный союз и затягивают следующий трогательный дуэт, дружелюбно кивая при этом друг другу головами, как два мандарина,

Святой Санчо.

«Критик есть истинный вождь массы... Он — её государь и полководец в освободительной войне против эгоизма» («Книга», стр. 187).

Святой Бруно.

«Макс Штирнер — вождь и полководец крестоносцев» (против Критики). «В то же время он самый доблестный и мужественный из всех борцов» (Виганд, стр. 124).

Святой Санчо.

«Теперь мы переходим к тому, чтобы отдать политический и социальный либерализм на суд гуманного или критического либерализма» (т. е. критической критики) («Книга», стр. 163).

Святой Бруно.

«Перед Единственным и его собственностью падает *политический* либерал, желающий сломить своеволие, и *социальный* либерал, желающий разрушить собственность. Они падают под критическим» (т. е. украденным у *Критики)* «ножом Единственного» (Виганд, стр. 124).

Святой Санчо.

«От Критики не ограждена ни одна мысль, потому что *Критика есть сам мыслящий дух...* Критика или, вернее, Он» (т. е. святой Бруно) («Книга», стр. 195, 199).

Святой Бруно (перебивает его, с реверансами).

«Только *критический* либерал... не падает перед Критикой, потому что *Он сам* — критик» (Виганд, стр. 124).

Святой Санчо.

«Критика, и только Критика, стоит на *высоте эпохи...* Среди социальных теорий Критика, бесспорно, является наисовершеннейшей... В ней достигает своего чистейшего выражения христианский принцип любви, истинный социальный принцип, в ней делается последний возможный эксперимент, чтобы освободить людей от исключительности, от взаимоотталкивания: это — борьба против эгоизма в её наипростейшей и поэтому самой *жёсткой* форме» («Книга», стр. 177).

Святой Бруно.

«Это Я есть... завершение и *кульминационный пункт,* минувшей исторической эпохи. Единственный, это — последнее убежище в старом мире, последний уголок, из которого старый мир может производить свои нападения» на критическую Критику... «Это Я есть возведенный в высшую степень, самый властный и могучий эгоизм старого мира» (т. е. христианства)... «Это Я есть субстанция в её *самой жёсткой жесткости»* (Виганд, стр. 124).

После этого задушевного диалога оба великих отца церкви закрывают собор. Затем они молча пожимают друг другу руки. Единственный «забывает самого себя в сладостном самозабвении», без того, однако, чтобы «растаять окончательно». Критик же трижды «улыбается», а затем, «уверенный в победе, неудержимо и победоносно идёт своим путём».

ТОМ II

КРИТИКА
НЕМЕЦКОГО СОЦИАЛИЗМА
В ЛИЦЕ ЕГО РАЗЛИЧНЫХ ПРОРОКОВ

«ИСТИННЫЙ СОЦИАЛИЗМ»

То же самое отношение, которое мы проследили в первом томе (ср. «Святой Макс», «Политический либерализм») между существовавшим до сих пор немецким либерализмом и французским и английским буржуазным движением, имеет место и между немецким социализмом и пролетарским движением Франции и Англии. Наряду с немецкими коммунистами появился ряд писателей, которые восприняли некоторые французские и английские коммунистические идеи и перемешали их со своими немецко-философскими предпосылками. Эти «социалисты» — или «истинные социалисты», как они себя называют, — видят в зарубежной коммунистической литературе не выражение и продукт определённого действительного движения, а чисто теоретические сочинения, которые — совершенно так же, как они представляют себе возникновение немецких философских систем, — возникли из «чистой мысли». Они не задумываются над тем, что в основе этих сочинений, даже когда они выступают , с проповедью систем, лежат практические потребности, лежит совокупность условий жизни определенного класса в определённых странах. Они принимают на веру иллюзию некоторых из этих литературных представителей партии, будто у них речь идёт о «разумнейшем» общественном строе, а не о потребностях определённого класса и определённой эпохи. Немецкая идеология, у которой находятся в плену эти «истинные социалисты», не позволяет им разглядеть действительное отношение. Их деятельность по отношению к «ненаучным» французам и англичанам сводится к тому, чтобы прежде всего вызвать у немецкой публики надлежащее презрение к поверхностности или «грубому» эмпиризму этих иностранцев, воспеть «немецкую пауку» и приписать ей миссию — явить, наконец, миру *истину* коммунизма и социализма, явить абсолютный, *«истинный*

социализм». И они немедленно принимаются за работу, чтобы в качестве представителей «немецкой науки» выполнить эту миссию, хотя в большинстве случаев эта «немецкая наука» осталась им почти столь же чуждой, как и произведения французов и англичан в оригинале, —произведения, которые они знают только по компиляциям Штейна, Элькерса[121] и т. п. В чём же заключается та *«истина»,* которой они наделяют социализм и коммунизм? С помощью немецкой, в особенности гегелевской и фейербаховской, идеологии они пытаются выяснить идеи социалистической и коммунистической литературы, совершенно неизъяснимые для них — отчасти вследствие незнания ими даже чисто литературной связи этих идей, а отчасти вследствие упомянутого ложного понимания ими этой литературы. Они отрывают коммунистические системы, как и коммунистические сочинения, посвящённые критике и полемике, от реального движения, простым выражением которого те являются, и затем приводят их в совершенно произвольную связь с немецкой философией. Они отрывают сознание определённых, исторически обусловленных областей жизни от самих этих областей и прикладывают к нему мерку истинного, абсолютного, т. е. немецко-философского сознания. Они вполне последовательно превращают отношения данных определённых индивидов в отношения «Человека», они толкуют мысли этих определённых индивидов об их собственных отношениях в том смысле, будто они являются мыслями о «Человеке». Тем самым они сходят с реальной исторической почвы на почву идеологии, а так как действительной связи они не знают, то им не трудно — с помощью «абсолютного» или иного идеологического метода — конструировать фантастическую связь. Этот перевод французских идей на язык немецких идеологов и эта произвольно сфабрикованная связь между коммунизмом и немецкой идеологией, — вот что образует так называемый «истинный социализм», который громогласно объявляется «гордостью нации и предметом зависти всех соседних народов», — как говорят тори по поводу английской конституции.

Итак, этот «истинный социализм» есть не что иное, как преображение, которое пролетарский коммунизм и более или менее родственные ему партии и секты Франции и Англии получают на небесах немецкого духа и, как мы сейчас увидим, также и немецкого сердца. «Истинный социализм», уверяющий, будто он основывается на «науке», является, прежде всего, и сам некоей эзотерической наукой; его теоретическая литература существует лишь для тех, кто посвящён в таинства «мыслящего духа». Но у него имеется и экзотерическая литература; интересуясь общественными, экзотерическими, отношениями, он

должен уже по одному этому вести своего рода пропаганду В этой экзотерической литературе он апеллирует уже не к немецкому «мыслящему духу», а к немецкому «сердцу». А это дли «истинного социализма» тем легче, что, интересуясь уже не реальными людьми, а «Человеком», он утратил всякую революционную страсть и провозгласил вместо неё всеобщую любовь к людям. Поэтому он обращается не к пролетариям, а к двум наиболее многочисленным в Германии категориям людей — к мелким буржуа с их филантропическими иллюзиями и к идеологам этих же мелких буржуа, к философам и философским выученикам; он обращается вообще к господствующему в настоящее время в Германии «обыденному» и необыденному сознанию.

Вследствие фактически существующих ныне в Германии отношений неизбежно было образование этой промежуточной секты, неизбежна была попытка компромисса между коммунизмом и господствующими представлениями. Неизбежно было и то, что множество немецких коммунистов, для которых исходной точкой была философия, пришло и продолжает приходить к коммунизму именно посредством такого перехода, тогда как другие, которые не в состоянии высвободиться из пут идеологии, будут проповедовать этот «истинный социализм» до самой своей кончины. Мы не можем поэтому знать, остались ли на точке зрения «истинного социализма» или же ушли вперёд те из его представителей, сочинения которых, критикуемые ниже, были написаны некоторое время тому назад. Мы вообще ничего не имеем против отдельных лиц; мы рассматриваем лишь печатные документы как выражения направления, неизбежного для такого болота, как Германия.

Но, кроме того, «истинный социализм» бесспорно открыл перед массой младогерманских беллетристов[122], докторов-чудотворцев и прочих литераторов широкое поприще для эксплуатации социального движения. Отсутствие в Германии *действительной,* страстной, практической партийной борьбы превратило вначале даже социальное движение в *чисто* литературное. «Истинный социализм», это — совершеннейшее выражение такого социального литературного движения, которое возникло вне подлинных партийных интересов и которое теперь, после того как сформировалась коммунистическая партия, желает продолжать существовать вопреки ей. Само собой разумеется, что с момента возникновения в Германии настоящей коммунистической партии «истинным социалистам» придётся всё больше находить свою публику лишь среди мелких буржуа, а представителей этой публики — среди импотентных и опустившихся литераторов.

I
«RHEINISCHE JAHRBUCHER»,[123]
или
ФИЛОСОФИЯ «ИСТИННОГО СОЦИАЛИЗМА»

А. «КОММУНИЗМ, СОЦИАЛИЗМ, ГУМАНИЗМ»[124]

«RHEINISCHE JAHRBUCHER», Т. I, СТР. 167 И СЛ.

Мы начинаем с этой статьи, потому что в ней с полным сознанием и с большим чувством собственного достоинства раскрывается немецкий национальный характер «истинного социализма».

Стр. 168. «Повидимому, *французы* не понимают своих собственных гениев. Здесь им приходит на помощь *немецкая наука,* которая *даёт в социализме разумнейший* — если можно только применять к разуму степени сравнения — *общественный строй».*

Итак, здесь «немецкая наука» даёт «*в* социализме» некий «общественный строй», и притом «разумнейший». Социализм объявляется просто ветвью всемогущей, всемудрой, всеобъемлющей немецкой науки, которая создаёт даже общество. Правда, социализм — французского происхождения, но французские социалисты были «*в себе» немцами,* почему *действительные* французы их и «не поняли». Поэтому наш автор может сказать:

«Коммунизм — французское явление, социализм — немецкое; счастье французов, что они обладают таким счастливым общественным *инстинктом,* который сможет когда-нибудь заменить им *научные занятия.* Этот результат был предначертан в ходе развития обоих народов. Французы через *политику* пришли к *коммунизму»* (теперь мы, конечно, уже знаем, как французский народ пришёл к коммунизму); «немцы через *метафизику,* превратившуюся под конец в антропологию, пришли к *социализму»* (именно к «истинному социализму»). «Тот и другой растворяются, в конце концов, в *гуманизме».*

После того, как коммунизм и социализм превращены в две абстрактные теории, в два принципа, очень легко, конечно, измыслить любое гегелевское единство обеих этих противопо-

ложностей под любым неопределённым названием. Это даёт возможность не только бросить проницательный взгляд на «ход развития обоих народов», но и блестяще обнаружить превосходство предающегося спекулятивным измышлениям индивида над французами и немцами.

Впрочем, вся эта фраза почти дословно списана из пютмановского «Burgerbuch», стр. 43 и др.[125] Да и вообще «научные занятия» в области социализма ограничиваются у автора конструирующим воспроизведением идей, находящихся в названной книге, в «Двадцать одном листе» и других произведениях из периода возникновения немецкого коммунизма.

Приведём лишь несколько образчиков выдвинутых в этой статье возражений против *коммунизма.*

Стр. 108. «Коммунизм не объединяет атомы в органическое целое».

Требование объединить «атомы» в «органическое целое» не более разумно, чем требование квадратуры круга.

«Коммунизм, как он фактически представлен в главном своём центре, во Франции, представляет собой *грубую* противоположность эгоистическому разложению государства лавочников; он не возвышается над этой политической противоположностью, не достигает *безусловной, лишенной предпосылок, свободы»* (там же).

Voila[*] немецко-идеологический постулат «безусловной, лишённой предпосылок свободы», которая является только практической формулой для «безусловного, лишённого предпосылок, мышления». Французский коммунизм, конечно, «груб», ибо он является теоретическим выражением *действительной* противоположности, над которой, согласно нашему автору, он должен был бы возвыситься, для чего ему нужно было только представить её в своём воображении как уже преодоленную. Ср. между прочим «Burgerbuch», стр. 43.

«Тирания вполне может продолжать существовать и в рамках коммунизма, ибо он не допускает дальнейшего существования рода» (стр. 168).

Бедный род! До сих пор «род» существовал *одновременно* с «тиранией»; но так как коммунизм *упраздняет* «род», то именно поэтому он может *сохранить* «тиранию». Но как же, по мнению нашего «истинного социалиста», коммунизм начинает упразднять «род»? Он «имеет перед собой массу» (там же).

«Человек в коммунизме не *сознаёт* своей *сущности...* коммунизм доводит его зависимость до *крайнего, самого грубого отношения,* до зависимости *от грубой материи* — до разрыва между *трудом* и *наслаждением.* Человек не достигает *свободной* нравственной *деятельности».*

[*] — Вот. *Ред.*

Чтобы оценить по достоинству «научные занятия», которые привели нашего «истинного социалиста» к этому утверждению, обратим внимание на следующее положение:

«Французские социалисты и коммунисты... теоретически отнюдь не поняли *сущности* социализма... даже радикальные» (французские) «коммунисты ещё далеко не преодолели противоположности *труда* и *наслаждения...* не поднялись ещё до мысли о *свободной деятельности...* Различие между коммунизмом и миром лавочников заключается лишь в том, что в коммунизме *полное отчуждение действительной человеческой собственности* должно быть освобождено от всякой случайности, т. е. должно бить *идеализировано»* («Burgerbuch», стр. 43).

Итак, наш «истинный социалист» упрекает здесь французов к том, что они обладают правильным сознанием своего фактического общественного положения, между тем как они должны были бы содействовать тому, чтобы «Человек» осознал *«свою* сущность». Все упрёки, бросаемые этими «истинными социалистами» французам, сводятся к тому, что фейербаховская философия не является последним словом всего их движения. Наш автор исходит из готового положения о разрыве между трудом и наслаждением. Но вместо того, чтобы начать с этого положения, он идеологически перевёртывает вопрос, начинает с отсутствия сознания у человека, делает отсюда умозаключение о «зависимости от грубой материи» и заставляет эту зависимость *реализоваться в* «разрыве между трудом и наслаждением». Впрочем, мы ещё увидим, к каким выводам приходит «истинный социалист» со своей независимостью «от грубой материи». — Вообще, все эти господа отличаются необычайно утончённой чувствительностью. Всё, в особенности же материя, шокирует их, повсюду они жалуются на грубость. Выше мы уже имели *«грубую* противоположность», теперь мы имеем «самое *грубое* отношение», «зависимость от *грубой* материи»:

Немец провещал: увлекаться любовью
Нельзя слишком *грубо,* иначе всегда
Она вред наносит здоровью[126].

Разумеется, немецкая философия, облекшись в социалистические одежды, обращается для вида к «грубой действительности», но при этом она всегда держится на почтительном расстоянии от неё и кричит ей с истерическим раздражением: noli me tangere![*]

После этих научных возражений французскому коммунизму мы находим некоторые исторические разъяснения, блестяще свидетельствующие о «свободной нравственной деятельности» на-

[*] — не тронь меня! *Ред.*

шего «истинного социалиста», о его «научных занятиях», а также о его независимости от грубой материи.

На стр. 170 автор приходит к «выводу», что *«грубый»* (ещё раз!) «французский коммунизм» один только и «существует». Конструкция этой априорной истины выполняется с большим «общественным инстинктом» и показывает, что «человек сознал свою сущность». Послушайте только:

«Не существует никакого иного коммунизма, *ибо* то, что дал Вейтлинг, есть лишь переработка фурьеристских и коммунистических идей, с которыми он познакомился в Париже и в Женеве».

«Не существует никакого» английского коммунизма, «ибо то, что дал Вейтлинг и т. д.». Томас Мор, левеллеры, Оуэн, Томпсон, Уотс, Холиок, Гарни, Морган, Саутуэлл, Гудвин Бармби, Гривс, Эдмондс, Хобсон, Спенс были бы крайне изумлены, resp. перевернулись бы в гробу от удивления, если бы услышали, что все они не коммунисты, — «ибо» Вейтлинг ездил в Париж и в Женеву.

Впрочем, вейтлинговский коммунизм всё же, повидимому, не вполне совпадает с «грубым французским коммунизмом», vulgo* — бабувизмом, ибо он содержит в себе и «фурьеристские идеи».

«Коммунисты были особенно сильны в построении систем или заранее готовых общественных порядков («Икария» Кабе, «Благоденствие», Вейтлинг). Но все системы отличаются догматически-диктаторским характером» (стр. 170).

Высказав своё мнение о системах вообще, «истинный социализм» избавился, разумеется, от труда изучения самих коммунистических систем. Одним ударом он преодолел не только «Икарию»[127], но и все философские системы от Аристотеля до Гегеля, «Систему природы»[128], ботанические системы Линнея и Жюссьё и даже солнечную систему. Впрочем, что касается самих систем, то почти все они появились в начале коммунистического движения и служили тогда делу пропаганды в форме народных романов, вполне соответствовавших неразвитому ещё сознанию только что пришедших в движение пролетариев. Кабе сам называет свою «Икарию» roman philosophique**, и судить о Кабе, как о главе партии, нужно не по его системе, а по его полемическим произведениям и вообще по всей его деятельности. Некоторые из этих романов, как, например, система Фурье, проникнуты подлинно поэтическим духом; другие же, как системы Оуэна и Кабе, лишены всякой фантазии и носят на себе печать

* — попросту. *Ред.*
** — философским романом. *Ред.*

купеческой расчётливости или юридически-ловкого приспособления к воззрениям класса, который требовалось обработать. В процессе развития партии эти системы теряют всякое значение и сохраняются, в крайнем случае, только номинально, в качестве лозунгов. Кто во Франции верит в Икарию, а в Англии — в планы Оуэна, проповедь которых он сам видоизменял в зависимости от обстоятельств или из соображений пропаганды среди различных классов? Что подлинное содержание этих систем вовсе не заключается в их систематической форме, видно лучше всего на примере правоверных фурьеристов из «Democratie pacifique», которые при всём своём правоверии являются прямыми антиподами Фурье, буржуазными доктринёрами. Истинное содержание всех составивших эпоху систем образуют потребности времени, в которое они возникли. В основе каждой из них лежит всё предшествующее развитие нации, историческая форма классовых отношений с их политическими, моральными, философскими и иными следствиями. Словами о том, что все системы являются догматическими и диктаторскими, ничего не сказано об этом базисе и об этом содержании коммунистических систем. У немцев не было развитых классовых отношений, какие были у англичан и французов. Немецкие коммунисты могли поэтому заимствовать базис своей системы только из условий жизни того сословия, из которого они происходили. И вполне естественно, что вследствие этого единственная существующая немецкая коммунистическая система была воспроизведением французских идей в рамках мировоззрения, ограниченного отношениями мелкого ремесла.

О тирании, которая сохраняется внутри коммунизма, свидетельствует *«безумная мысль* Кабе, требующего, чтобы решительно все подписывались на *его* «Populaire»» (стр. 168). Если наш приятель извращает требования, которые ставит своей партии её глава, вынужденный к тому определёнными обстоятельствами и опасностью распыления ограниченных денежных средств, а затем подходит к этим требованиям с меркой «сущности человека», то он, разумеется, должен прийти к тому выводу, что этот глава партии и все прочие члены его партии «безумны» и что, наоборот, в здравом уме находятся только беспартийные фигуры вроде него самого и «сущности человека». Впрочем, из книги Кабе «Моя правильная линия»[129] он мог бы ознакомиться с истинным положением вещей.

В заключение вся противоположность между нашим автором и вообще немецкими «истинными социалистами» и идеологами, с одной стороны, и действительным движением других народов — с другой, резюмируется в следующем классическом по-

ложении. Немцы судят-де обо всём sub specie aeterni* (соответственно сущности Человека), иностранцы же смотрят на всё практически, в соответствии с реально данными людьми и отношениями. Иностранцы мыслят и действуют для *своего времени,* немцы — для *вечности.* Это признание наш «истинный социалист» формулирует так:

«Коммунизм обнаруживает свою односторонность уже в своём названии, обозначающем противоположность конкуренции; но *неужели* эта ограниченность кругозора, которая *сейчас ещё, пожалуй,* имеет значение в качестве партийной клички, будет *продолжаться вечно?»*

После этого радикального уничтожения коммунизма наш автор переходит к его противоположности — к *социализму.*

«Социализм вводит анархический порядок, который составляет *существенное самобытное свойство* человеческого рода, а также и вселенной» (стр. 170) и который именно поэтому не существовал до сих пор для «человеческого рода».

Свободная конкуренция слишком «груба», чтобы наш «истинный социалист» объявил её «анархическим порядком».

«Полный доверия к *нравственному ядру* человечества», *«социализм»* декретирует, что «соединение полов *есть* лишь высшая ступень любви *и должно* быть ею; *ибо* только естественное является истинным, а истинное — нравственным» (стр. 171).

Довод в пользу того, что «соединение и т. д. и т. д. есть и должно быть», применим решительно ко всему. Например, «полный доверия к нравственному ядру» обезьяньего рода, «социализм» может также декретировать, что встречающийся у обезьян в естественном виде онанизм является «только высшею ступенью любви» к самому себе «и должен быть ею, *ибо* только естественное является истинным, а истинное — нравственным».

Откуда же социализм берёт масштаб того, что «естественно», — сказать трудно.

«Деятельность и наслаждение совпадают в *своеобразии* человека. То и другое определяется этим своеобразием, а не *находящимися вне нас* продуктами».

«Но так как эти продукты необходимы для деятельности, т. е. для истинной жизни, и так как они, благодаря совокупной деятельности всего человечества, как бы отделились от последнего, то они для всех *являются — или должны являться* — общим субстратом дальнейшего развития *(общность имущества)».*

«Правда, наше нынешнее общество до того одичало, что отдельные лица набрасываются со звериной алчностью на продукты чужого труда, давая своему собственному существу загнивать в безделии *(рантье); необходимым следствием* этого является опять-таки то, что другие лица, собственность которых (их собственное человеческое существо) гибнет

* — под углом зрения вечного. *Ред.*

не от безделья, а от изнурительного напряжения, вынуждены работать как *машины (пролетарии)... Однако* оба полюса нашего общества, рантье и пролетарии, находятся на одной ступени развития, *оба они зависят от вещей вне них»,* иными словами: являются «неграми», как сказал бы святой Макс (стр. 169, 170).

Эти «выводы» нашего «монгола» относительно «нашего негритянства» — наиболее законченное из всего того, что «истинный социализм» до сих пор «как бы отделил от себя в качестве продукта, необходимого для истинной жизни», и на что, как он полагает, принимая во внимание «самобытность человека», «всё человечество» «набросится со звериной алчностью».

«Рантье», «пролетарии», «машинообразно», «общность имущества» — эти четыре представления являются для нашего монгола, во всяком случае, «находящимися вне его продуктами», по отношению к которым его «деятельность» и его «наслаждение» заключается в том, что он выдаёт их лишь за предвосхищенные названия для результатов его собственной «машинообразной работы».

Мы узнаём, что общество одичало и что поэтому индивиды, образующие это самое общество, страдают от всякого рода недугов. Общество обособляется от этих индивидов, превращается в нечто самостоятельное, оно дичает на собственный лад, и только *вследствие* этого его одичания страдают индивиды. Первым последствием этого одичания являются определения: «хищное животное», «бездеятельный» и «обладатель загнивающего собственного существа», после чего мы, к своему ужасу, узнаём, что эти определения являются определениями «рантье». Тут остаётся только заметить, что это «загнивание собственного существа» есть просто философски мистифицированный способ истолкования «бездеятельности», о практическом характере которой автор, повидимому, плохо осведомлён.

Вторым «необходимым выводом» из этого первого последствия одичания являются следующие два определения: «захирение собственного человеческого существа от изнурительного напряжения» и «вынужденность работать, как машины». Оба эти определения являются «необходимым выводом из того, что рантье дают своему собственному существу загнивать»; на обыденном же языке, как мы снова с ужасом узнаём, эти определения обозначают «пролетариев».

Таким образом, устанавливаемая здесь причинная связь сводится к следующему. Пролетарии существуют и работают, как машины: это — данный нам факт. Но почему пролетарии должны «работать, как машины»? Потому, что рантье «дают своему собственному существу загнивать». Почему же рантье

дают своему собственному существу загнивать? Потому, что «наше нынешнее общество так одичало». А почему оно так одичало? Об этом остаётся спросить господа бога.

Для нашего «истинного социалиста» характерно то, что в противоположности рантье и пролетариев он видит «полюсы *нашего* общества». Эта противоположность, которая существовала почти на всех более или менее развитых ступенях общественной жизни и о которой с незапамятных времён разглагольствовали все моралисты, была снова выдвинута в самом начале пролетарского движения, в то время, когда пролетариат имел ещё общие интересы с промышленной и мелкой буржуазией. Ср., например, произведения Коббета и П. Л. Курье или же Сен-Симона, который первоначально причислял ещё промышленных капиталистов к travailleurs* в противоположность oisifs**, рантье. Высказать эту банальность о противоположности пролетариев и рантье, но не на обыкновенном языке, а на священном философском языке, и дать этой детски-наивной мысли не соответствующее ей, а какое-то заоблачное, абстрактное выражение, — к этому сводится здесь, как и во всех других случаях, основательность немецкой науки, получившей своё завершение в «истинном социализме». Венцом этой основательности является заключение. Здесь наш «истинный социалист» превращает совершенно различные ступени развития пролетариев и рантье в «одну единственную ступень развития», ибо он может обойти молчанием реальные ступени их развития, подведя их под философскую рубрику: «зависимость от вещей вне их». Здесь «истинный социализм» нашёл ту ступень развития, на которой различие всех ступеней развития в трёх царствах природы, в геологии и истории исчезает бесследно.

Несмотря на свою ненависть к «зависимости от вещей вне его», наш «истинный социалист» всё же признаёт, что он зависит от них, «так как продукты», т. е. эти самые вещи, «необходимы для деятельности» и «для истинной жизни». Это стыдливое признание понадобилось нашему автору для того, чтобы проложить путь философской конструкции общности имущества — конструкции, которая доходит до столь явной бессмыслицы, что достаточно лишь обратить внимание читателя на неё.

Теперь мы обращаемся к первому из цитированных выше положений. Здесь снова выдвигается положение, что для деятельности и наслаждения необходима «независимость от вещей». Деятельность и наслаждение «определяются» «своеобразием

* — работникам. *Ред.*
** — бездельникам. *Ред.*

человека». Вместо того, чтобы искать это своеобразие в деятельности и наслаждении окружающих его людей, — причём он очень скоро увидел бы, какую роль играют при этом также и находящиеся вне нас продукты, — он толкует о «совпадении» их обоих в «своеобразии человека». Вместо того, чтобы понять своеобразие людей как следствие их деятельности и обусловленного ею способа наслаждения, он объясняет деятельность и наслаждение «своеобразием человека», чем, конечно, ликвидируется возможность всякой дальнейшей дискуссии. От действительного поведения индивида он снова спасается в лоно своего невыразимого, недоступного своеобразия. Мы видим здесь, кроме того, что понимают *«истинные социалисты»* под «свободной деятельностью». Наш автор неосторожно выдаёт свою тайну, когда говорит, что она — такая деятельность, которая «не определяется вещами вне нас»; это значит: она — actus purus, чистая, абсолютная деятельность, деятельность, которая есть не что иное, как только деятельность и, в последнем счёте, снова сводится к иллюзии «чистого мышления». Эта чистая деятельность, разумеется, совершенно оскверняется, когда у неё оказывается материальный субстрат и материальный результат; «истинный социалист» занимается подобной осквернённой деятельностью только с крайней неохотой и презирает её продукт, который называется уже не «результатом», а «только *отбросом* человека» (стр. 169). Поэтому субъектом, лежащим в основе этой чистой деятельности, ни в коем случае не может быть реальный чувственный человек, а только мыслящий дух. Истолкованная таким образом на немецкий лад «свободная деятельность» есть лишь другая формула для вышеупомянутой «безусловной, свободной от предпосылок, свободы». Насколько, впрочем, эта болтовня о свободной деятельности, которая служит «истинным социалистам» лишь для прикрытия своего незнакомства с действительным производством, сводится в последнем счёте к «чистому мышлению»,—это наш автор доказывает уже тем, что его последним словом является постулат о познании в истинном смысле.

«Это обособление *обеих главных партий нашего времени»* (именно французского грубого *коммунизма* и немецкого *социализма*) «является результатом *развития последних двух лет,* которое *началось* именно с «Философии действия» Гесса — в «Двадцать одном листе» Гервега. *Поэтому* настало время осветить лозунги *общественных партий* несколько обстоятельней» (стр. 173).

Итак, мы имеем здесь, с одной стороны, действительно существующую во Франции коммунистическую партию с её литературой, а с другой — несколько немецких полуучёных, стре-

мящихся философски уяснить себе идеи этой литературы. Эти немецкие полуучёные оказываются не в меньшей степени, чем французские коммунисты, одной из *«главных партий нашего времени»,* другими словами — партией, имеющей бесконечно важное значение не только для своей ближайшей противоположности, для французских коммунистов, но и для английских чартистов и коммунистов, для американских национал-реформистов и вообще для всех других партий «нашего времени». К сожалению, все перечисленные партии ровно ничего не знают о существовании этой «главной партии». Но уже довольно давно немецкие идеологи усвоили себе такую манеру: каждая из их литературных фракций, в особенности же фракция, мнящая, что она «делает наиболее крайние выводы», объявляет себя не только «одной из главных партий», но даже *«главной* партией нашего времени». Так, среди прочих партий мы имеем «главную партию» критической критики, «главную партию» согласного с собой эгоизма, а теперь — «главную партию» «истинных социалистов». Германия может этаким путём дойти до целой сотни «главных партий», существование которых известно только в Германии, да и здесь только в среде узкого сословия учёных, полуучёных и литераторов, воображающих, что они поворачивают рычаг всемирной истории, между тем как на самом деле они лишь прядут бесконечную нить своих собственных фантазий.

Эта «главная партия» «истинных социалистов» является результатом развития последних двух лет, начавшегося именно с «Философии» Гесса, т. е. она «появилась» тогда, когда «началось» впутывание нашего автора в социализм, именно в «последние два года», почему для него и «настало время» для того, чтобы «несколько обстоятельней» *просветить* себя — посредством некоторых «лозунгов» — насчёт того, что именно он принимает за «общественные партии».

Справившись, таким образом, с коммунизмом и социализмом, наш автор раскрывает перед нами высшее единство обоих — *гуманизм. С* этого момента мы вступаем на почву «Человека», и отныне вся истинная история нашего «истинного социализма» развёртывается только в Германии.

«В *гуманизме* разрешаются все споры о названиях. К чему коммунисты, к чему социалисты? Мы *люди»* (стр. 172) — tous frеres, tous amis[*].

О братья, для чего мы плыть
Против теченья станем?
Пойдём — и с Темпловской горы
«Виват король!» затянем[130].

[*] — все мы братья, все — друзья. *Ред.*

К чему люди, к чему звери, к чему растения, к чему камни? Мы — тела!

Далее следует историческое рассуждение, которое основывается на немецкой науке и которое «когда-нибудь поможет» французам «заменить их общественный инстинкт». Древнее время — наивность, средние века — романтика, новое время — гуманизм. При помощи этих трёх тривиальностей наш автор, конечно, исторически сконструировал свой гуманизм и показал, что этот последний составляет истину прежних Humaniora[131]. О подобных конструкциях ср. в первом томе о «святом Максе», фабрикующем этот товар гораздо искуснее и с меньшим дилетантизмом.

На стр. 172 нам сообщают, что

«последним результатом схоластицизма является расщепление жизни, упразднённое Гессом».

Следовательно, теория изображается здесь в качестве причины «расщепления жизни». Непонятно, почему эти «истинные социалисты» вообще говорят об обществе, если они считают вместе с философами, что все *действительные* расщепления вызываются *расщеплением понятий.* Проникнутые этой философской верой в миросозидающую и мироразрушающую мощь понятий, они могут, конечно, вообразить и то, что такой-то индивид «упразднил расщепление жизни» при помощи некоего «упразднения» понятий. Эти «истинные социалисты», подобно всем немецким идеологам, постоянно смешивают, как нечто равнозначащее, литературную историю с действительной историей. Эта манера, впрочем, весьма понятна у немцев, прикрывающих жалкую роль, которую они играли и продолжают играть в действительной истории, тем, что они ставят иллюзии, которыми они всегда были так богаты, на одну доску с действительностью.

Перейдём теперь к «последним двум годам», когда немецкая наука основательнейшим образом покончила со всеми вопросами, предоставив другим народам только роль исполнителей её декретов.

«Фейербахом было выполнено лишь односторонне, т. е. лишь начато было дело антропологии, отвоевание человеком его» (Фейербаха или человека?) «отчуждённой от него сущности; он уничтожил *религиозную* иллюзию, теоретическую абстракцию, богочеловека, тогда как Гесс *разрушил политическую* иллюзию, абстракцию его» (Гесса или человека?) «способностей, его деятельности, т. е. *разрушил достояние.* Только благодаря работе Гесса *Человек* освободился от последних находящихся вне его сил и стал способен к нравственной деятельности — всё бескорыстие прежнего» (догессовского) «времени было только мнимым, — и человек

был снова восстановлен в своём достоинстве: действительно, разве раньше» (до Гесса) «человек признавался тем, чем он был? Разве его ценили не по ценностям, которыми он обладал? Его деньги определяли его значение» (стр. 171).

Для всех этих высоких слов об освобождении и т. д. характерно, что освобождаемым и т. д. является всегда только «Человек». Хотя согласно вышеприведённому замечанию можно было бы думать, что «достояние», «деньги» и т. д. перестали существовать, однако из следующей фразы мы узнаём:

«Только после разрушения этих иллюзий» (деньги, рассматриваемые sub specie aeterni*, конечно, только иллюзия: l'or n'est qu'une chimère**) «можно *начать думать о* новом, *человеческом* строе общества» (там же).

Но это совершенно излишне, так как

«познание *сущности Человека* уже имеет своим естественным, необходимым следствием истинно человеческую жизнь» (стр. 172).

Прийти через метафизику, через политику и т. д. к коммунизму или социализму — эти весьма излюбленные «истинными социалистами» фразы означают лишь, что тот или иной писатель приноровил к фразеологии своей прежней точки зрения коммунистические идеи, залетевшие к нему извне и зародившиеся в совершенно иных условиях, что он придал им выражение, соответствующее этой прежней его точке зрения. Преобладает ли та или иная из этих точек зрения у целого народа, окрашен ли его коммунистический образ мысли в политический, метафизический или иной цвет, — это, разумеется, зависит от всего хода развития этого народа. Из того факта, что мировоззрение большинства французских коммунистов имеет политическую окраску, — чему, однако, противостоит другой факт, а именно, что очень многие французские социалисты совершенно отвлеклись от политики, — наш автор заключает, что французы «пришли к коммунизму» «через политику», через своё политическое развитие. Эта фраза, выражающая вообще весьма распространённое в Германии мнение, свидетельствует не о том, что наш автор имеет кое-какое представление о политике и, в частности, о французском политическом развитии или о коммунизме, а лишь о том, что он считает — вместе со всеми идеологами — политику самостоятельной сферой, которой присуще собственное, самостоятельное развитие.

* — под углом зрения вечного. *Ред.*
** — золото — только лишь химера. *Ред.*

Другим излюбленным словечком «истинных социалистов» является «истинная собственность», «истинная, личная собственность», «действительная», «общественная», «живая», «естественная» и т. д. и т. д. собственность; весьма характерно при этом, что для обозначения частной собственности они употребляют выражение *«так называемая* собственность». Мы уже в первом томе указали, что эта терминология ведёт свое начало от сен-симонистов, однако у последних она никогда не принимала этой немецкой метафизико-мистической формы и была до известной степени правомерна в начале социалистического движения, если принять во внимание тупоумные вопли буржуа. Впрочем, конечный этап развития большинства сен-симонистов доказывает, с какой лёгкостью «истинная собственность» снопа превращается в «обыкновенную частную собственность».

Если противоположность коммунизма миру частной собственности представить себе в самой грубой форме, т. е. в самой абстрактной форме, в которой устранены все реальные условия этой противоположности, то получается противоположность между собственностью и отсутствием собственности. При таком подходе устранение этой противоположности можно рассматривать как устранение той или иной её стороны, как уничтожение собственности, причём получается всеобщее отсутствие собственности или нищенство, либо же как уничтожение отсутствия собственности, заключающееся в установлении истинной собственности. В действительности же на одной стороне находятся действительные частные собственники, а на другой — лишённые собственности коммунистические пролетарии. Эта противоположность обостряется с каждым днём и неодолимо ведёт к кризису. Поэтому, если теоретические представители пролетариев желают достигнуть чего-нибудь своей литературной деятельностью, то они прежде всего должны постараться покончить со всеми фразами, которые ослабляют сознание остроты этой противоположности, — со всеми фразами, которые затушёвывают эту противоположность и даже позволяют буржуа, чтобы застраховать себя на всякий случай, приблизиться к коммунистам на почве филантропических мечтаний. Но все эти дурные свойства мы находим в излюбленных словечках «истинных социалистов», в особенности в «истинной собственности». Мы отлично знаем, что кучке немецких фразёров не погубить коммунистического движения. Но всё же в такой стране, как Германия, где философские фразы в течение веков обладали известной силой, где отсутствие имеющихся у других народов резких классовых противоположностей и без того ослабляет остроту и решительность коммунистического сознания, — в такой стране надо выступать

против всяческих фраз, которые могли бы ещё более разжижить и ослабить сознание полнейшей противоположности коммунизма существующему порядку вещей.

Эта теория истинной собственности рассматривает всю существовавшую до сих пор *действительную* частную собственность только как видимость, а абстрагированное от этой действительной собственности представление — как *истину* и *действительность* этой видимости; она, следовательно, насквозь идеологична. Она выражает лишь более ясно и определённо представления мелких буржуа, которые в своих филантропических стремлениях и благочестивых пожеланиях также имеют в виду уничтожение отсутствия собственности.

В этой статье мы снова могли убедиться, какое узко-национальное мировоззрение лежит в основе мнимого универсализма и космополитизма немцев.

Французам и русским досталась земля,
Владеют морем бритты,
Мы же владеем царством снов,
И здесь мы пока не разбиты.

Здесь у нас гегемония есть,
Здесь мы не раздроблены, к счастью;
Другие народы на плоской земле
Развились большею частью[132].

Немцы с огромным чувством самоудовлетворения противопоставляют другим народам это воздушное царство снов, это царство «сущности человека», объявляя его завершением и целью всемирной истории; на всех поприщах они рассматривают свои фантазии как окончательный приговор, который они выносят деятельности других народов, и так как они повсюду способны быть только зрителями, наблюдателями, то они считают себя призванными вершить суд над всем миром, утверждая, что весь исторический процесс достигает своей конечной цели в Германии. Мы уже неоднократно отмечали, что это надутое и безмерное национальное чванство соответствует весьма жалкой, торгашеской и мелкоремесленной практике. Если национальная ограниченность вообще противна, то в Германии она становится отвратительной, ибо здесь она соединяется с иллюзией, будто немцы стоят выше национальной ограниченности и всех действительных интересов, п выдвигается против тех национальностей, которые открыто признают свою национальную ограниченность, а также и то, что они базируются на действительных интересах. Впрочем, у всех народов национальная косность теперь встречается ещё только среди буржуа и их литераторов.

B. «СТРОИТЕЛЬНЫЕ КАМНИ СОЦИАЛИЗМА»[133]

«RHEINISCHE JAHRBUCHER», СТР. 155 И СЛ.

Эта статья открывается беллетристически-поэтическим прологом, подготовляющим читателя к восприятию тяжеловесных истин «истинного социализма». В начале пролога «счастье» провозглашается «коночной целью всякого стремления, всякого движения, всех тяжких и неутомимых усилий прошлых тысячелетий». Двумя-тремя штрихами нам даётся, так сказать, история стремления к счастью:

«Когда рухнуло здание старого мира, человеческое сердце со своими желаниями нашло себе пристанище в потустороннем мире; туда перенесло оно своё счастье» (стр. 156).

Отсюда все бедствия земной жизни. В новейшее время человек распростился с потусторонним миром, и вот наш «истинный социалист» вопрошает:

«Может ли человек опять приветствовать землю как *страну* своего счастья? *Узнал ли* он в ной снова свою исконную родину? Почему же он продолжает отрывать жизнь от счастья, почему он не уничтожает последней преграды, которая всё ещё раскалывает земную жизнь на две враждебные половины?» (там же).

«Страна моих блаженнейших чувств!» и т. д.

Автор приглашает затем «Человека» на прогулку, на что «Человек» с удовольствием соглашается. «Человек» отправляется на «лоно природы» и предаётся там, между прочим, следующим сердечным излияниям в духе «истинного социализма»:

«.!. Пёстрые цветы... высокие и гордые дубы... их рост и цветение, их жизнь, — это их удовлетворение, их счастье... безмерное множество крохотных животных на лужайках... лесные птицы... резвое стадо жеребят... я вижу» (говорит «Человек»), «что эти животные не знают и не желают другого счастья, кроме того, которое заключается для них в проявлении жизни и в наслаждении ею. Когда спускается ночь, мой взор встречает несчётное множество миров, которые вращаются кружась по вечным законам в бесконечном пространстве. В этом кружении я вижу единство жизни, движения и счастья» (стр. 157).

«Человек» мог бы увидеть в природе ещё многое другое, например ожесточённую конкуренцию среди растений и животных; он мог бы, например, увидеть, как в растительном царстве, в его «лесу высоких и гордых дубов», эти высокие и гордые капиталисты отнимают средства к жизни у мелкого кустарника, который мог бы воскликнуть: terra, aqua, aere et igni interdicti sumus*; он мог бы увидеть паразитические растения, этих идеологов растительной жизни, далее —

* — нам запрещён доступ к земле, воде, воздуху и огню. *Ред.*

открытую войну между «лесными птицами» и «безмерным множеством крохотных животных», между травой его «лугов» и «резвым стадом жеребят». Он мог бы увидеть в «несчётном множестве миров» настоящую небесно-феодальную монархию с её оброчными и бобылями, из которых некоторые, как, например, луна, влачат весьма жалкое существование, aere et aqua interdicti*; он увидел бы ленную систему, в которой даже безродные бродяги, кометы, имеют сословное расчленение и в которой, например, астероидные обломки свидетельствуют о временных неприятных приключениях, между тем как метеориты, эти падшие ангелы, стыдливо пробираются через «бесконечное пространство», пока не найдут себе где-нибудь скромное пристанище. А ещё дальше он натолкнулся бы на реакционные неподвижные звёзды.

«Все эти существа находят в упражнении и проявлении всех жизненных способностей, которыми их наделила природа, одновременно своё счастье, удовлетворение и наслаждение жизнью».

Это значит: во взаимодействии тел природы, в проявлении их сил «Человек» находит, что эти тела природы находят в этом своё счастье и т. д.

«Человек» получает теперь от нашего «истинного социалиста» выговор за свою раздвоенность:

«Разве человек тоже не вышел из первозданного мира, разве он не творение природы, как и все прочие существа? Разве он не состоит из *тех же самых* веществ, не одарён *теми же самыми* всеобщими силами и свойствами, которые оживляют *все вещи?* Почему же он всё ещё ищет своего счастья на земле в каком-то земном потустороннем мире?» (стр. 158).

«Те же самые всеобщие силы и свойства», общие человеку со *«всеми* вещами», суть сцепление, непроницаемость, объём, тяжесть и т. д., — словом, те свойства, подробное перечисление которых можно найти на первой странице любого учебника физики. К сожалению, не ясно, как можно отсюда извлечь довод против того, чтобы человек «искал своё счастье в каком-то земном потустороннем миро». Но, — убеждает наш «истинный социалист» человека, —

«Взгляните на полевые лилии».

Да, взгляните на полевые лилии! Посмотрите, как козы пожирают их, как пересаживает их в свою петлицу «Человек», как мнут их, во время своих нецеломудренных ласк, скотница и погонщик ослов!

* — ибо им запрещён доступ к воздуху и воде. *Ред.*

«Взгляните на полевые лилии, они не *трудятся,* не *прядут,* и все же отец ваш небесный питает их».

Ступайте к ним и следуйте их примеру!

Узнав, таким образом, о единстве «Человека» со «всеми вещами», мы узнаём далее о его *отличии* от «всех вещей».

«Но человек *познает себя,* он обладает *сознанием самого себя.* В то время как в других существах инстинкты и силы *природы* проявляются разрозненно и бессознательно, — в человеке они объединяются и достигают сознания... Его природа — зеркало всей природы, *познающей себя* в нём. Итак — если природа познаёт себя во мне, то я познаю самого себя в природе, познаю в её жизни свою собственную жизнь. Так и мы даём жизненное проявление тому, что вложено в нас природой» (стр. 158).

Весь этот пролог представляет собой образчик наивной философской мистификации. «Истинный социалист» исходит из мысли, что должна исчезнуть раздвоенность между жизнью и счастьем. Для доказательства этого тезиса он обращается за помощью к природе и выдвигает положение, что в ней не существует этой раздвоенности, а отсюда заключает, что так как человек является также телом природы и обладает свойствами, общими всем телам, то, значит, и для него не должно существовать этой раздвоенности. С гораздо большим правом Гоббс мог доказать ссылками на природу свою bellum omnium contra omnes*, а Гегель, на конструкцию которого опирается наш «истинный социалист», мог увидеть в природе раздвоённость, беспутный период абсолютной идеи, и мог даже назвать животное конкретным выражением страха божия. Мистифицировав, таким образом, природу, наш «истинный социалист» мистифицирует затем человеческое сознание, превращая его в «зеркало» мистифицированной им природы. Само собой разумеется, что если подставить под *природу* проявление сознания, — мысленное выражение благочестивых пожеланий, касающихся человеческих отношений, — то сознание окажется только зеркалом, в котором природа созерцает самоё себя. На основании того, что человек есть просто пассивное зеркало, в котором природа приходит к сознанию, доказывается теперь положение, что «Человек» должен и в своей сфере уничтожить раздвоенность, которой якобы не существует в природе, — как раньше это положение доказывалось на основании того, что человек есть просто тело природы. Присмотримся, однако, ближе к этому утверждению, в котором вся эта бессмыслица содержится в концентрированном виде.

Человек обладает самосознанием — таков первый отмечаемый факт. Инстинкты и силы отдельных существ природы пре-

* — войну всех против всех. *Ред.*

вращаются в инстинкты и силы «Природы», которые, разумеется, *в разрозненном виде* «проявляются» *в* этих отдельных существах. Эта мистификация была необходима, чтобы сфабриковать затем соединение этих инстинктов и сил «Природы» в человеческом самосознании. Само собой разумеется, что тем самым самосознание человека превращается в самосознание природы, обретающееся в нём. Далее эта мистификация якобы вновь упраздняется тем, что человек берёт реванш у природы; в отместку за то, что природа находит в нём *своё* самосознание, он ищет теперь в пей своё самосознание; при этой процедуре он, конечно, находит в ней лишь то, что сам же вложил в неё путём вышеописанной мистификации.

Так он благополучно возвращается к своему исходному пункту, и это кружение на своём собственном каблуке называют в наше время в Германии... *развитием.*

После этого пролога даётся изложение самой сути учения «истинного социализма».

ПЕРВЫЙ СТРОИТЕЛЬНЫЙ КАМЕНЬ

Стр. 160. «Сен-Симон на смертном одре сказал своим ученикам: «Вся моя жизнь сосредоточена в одной мысли — обеспечить всем людям наиболее свободное развитие их природных задатков». Сен-Симон был провозвестником социализма».

Этот тезис разрабатывается по изображённому выше методу «истинных социалистов» и соединяется с той мистификацией природы, которая дана в прологе.

«Природа, как основа всякой жизни, есть исходящее из самого себя и возвращающееся к самому себе единство, которое объемлет всё несчётное многообразие своих проявлений и вне которого нет ничего» (стр. 158).

Мы познакомились уже с попыткой превратить различные тела природы и их взаимоотношения в многообразные «явления» таинственной сущности этого мистического «единства». Ново в этом тезисе лишь то, что сперва природа в нём называется *«основой* всякой жизни», а тотчас вслед за тем говорится, что «вне её нет ничего» и что, значит, она объемлет также и «жизнь», а следовательно, не может быть только её *основой.*

За этими громовыми словами следует центральный тезис всей статьи:

«Всякое из этих явлений, всякая *отдельная жизнь* существует и развивается лишь благодаря своей *противоположности,* своей *борьбе* с внешним миром; она покоится лишь на *взаимодействии с совокупной жизнью, с* которой она вместе с тем, в силу своей природы, объединена в одно целое, *в органическое единство вселенной»* (стр. 158, 159).

Этот центральный тезис поясняется дальше следующим образом:

«С одной стороны, отдельная жизнь находит свою основу, свой источник и пищу в совокупной жизни, а с другой — совокупная жизнь стремится поглотить в непрерывной борьбе отдельную жизнь и растворитьеё в себе» (стр. 159).

Так как этот тезис был высказан как относящийся ко *всем* отдельным жизням, то он может быть «поэтому» применён и к человеку, что в действительности и происходит:

«Человек может *поэтому* развиваться только в рамках совокупной жизни и через неё» (№ I, там же).

Далее, бессознательной отдельной жизни противопоставляется сознательная жизнь, всеобщей жизни природы — человеческое общество, и затем только что цитированное положение повторяется в следующей форме:

«Только в общении с другими людьми и через это общение я, согласно своей природе, могу прийти к развитию своей жизни, к самосознательному наслаждению ею, могу достигнуть своего счастья» (№ II, там же).

Об этом развитии отдельного человека в обществе говорится теперь, как раньше об «отдельной жизни» вообще, следующее:

«Противоположность между отдельной жизнью и жизнью всеобщей становится также и в обществе условием сознательного человеческого развития. В непрерывной борьбе, в непрерывном противодействии обществу, противостоящему мне как ограничивающая сила, я, развиваясь, достигаю самоопределения, свободы, без которой не может быть счастья. Моя жизнь, это — непрерывный процесс освобождения, непрерывная борьба и победа над сознательным и бессознательным внешним миром, который я стремлюсь подчинить себе и использовать для наслаждения своей жизнью. Инстинкт самосохранения и стремление к собственному счастью, к свободе, к удовлетворению являются, *следовательно,* естественными, т. е. разумными, проявлениями жизни» (там же).

Далее:

«Я требую *поэтому* от общества, чтобы оно дало мне *возможность* отвоевать у него моё удовлетворение, мое счастье, чтобы оно открыло поприще для моей жажды борьбы. — Подобно тому как отдельное растение требует почвы, тепла, солнца, воздуха и дождя, чтобы расти и давать листья, цветы и плоды, так и человек *хочет* найти в обществе *условия* для всестороннего развития и удовлетворения всех своих потребностей, склонностей и задатков. Общество *должно* предоставить ему возможность завоевать себе счастье. Как он использует эту возможность, что́ он сделает из себя, из своей жизни, — это зависит от него, от его индивидуальности. И чём состоит моё счастье, — этот вопрос никто, кроме меня самого, решить не в состоянии» (стр. 159, 160).

Затем следует, в качестве конечного вывода всего рассуждения, приведённый уже в начале этого «строительного камня» тезис Сен-Симона. Французский афоризм получает,

таким образом, своё обоснование в немецкой науке. В чём же заключается это обоснование?

Как мы уже видели выше, природе приписываются некоторые идеи, осуществление которых «истинный социалист» хотел бы видеть в человеческом обществе. Если прежде зеркалом природы был объявлен отдельный человек, то теперь этим зеркалом объявляется всё общество. Из приписанных природе представлений можно теперь сделать дальнейшие выводы, касающиеся человеческого общества. Так как автор не вдаётся в рассмотрение исторического развития общества, довольствуясь этой тощей аналогией, то неясно, почему общество не было во все времена верным отображением природы. Поэтому фразы об обществе, как об ограничивающей силе, противостоящей отдельному индивиду и т. д., применимы ко всем формам общества. Естественно, что при такой конструкции общества вкрадываются некоторые непоследовательности. Так, в противоположность гармонии, о которой повествуется в прологе, здесь приходится признать *борьбу* в природе. Наш автор рассматривает общество, «совокупную жизнь», не как взаимодействие составляющих его «отдельных жизней», а как особое существование, которое вступает ещё в особое взаимодействие с этими «отдельными жизнями». Если в основе данного рассуждения и имеется какая-либо связь с действительными отношениями, то это лишь иллюзия самостоятельности государства по отношению к частной жизни и вера в эту кажущуюся самостоятельность, как в нечто абсолютное. Впрочем, здесь, как и во всей статье, речь идёт, собственно, не о природе и обществе, а о двух категориях: Отдельности и Всеобщности, которым даются различные имена и о которых говорится, что они образуют противоположность, примирение которой в высшей степени желательно.

Из признания прав «отдельной жизни» по отношению к «совокупной жизни» следует, что удовлетворение потребностей, развитие задатков, любовь к себе и т. д. представляют собою «естественные, разумные проявления жизни». Из рассмотрения общества как зеркального отображения природы следует, что во всех существовавших до сих пор общественных формах, включая и современную, эти проявления жизни достигали полного развития и признания своей правомерности.

Но вдруг на стр. 159 мы узнаём, что «в нашем современном обществе» эти разумные, естественные проявления жизни все же «весьма часто подавляются» и «обыкновенно только из-за этого вырождаются, превращаясь в извращение, уродство, эгоизм, порок и т. д.».

Стало быть, так как общество не соответствует всё-таки своему прообразу, природе, то «истинный социалист» «требует» от общества, чтобы оно построило себя согласно с природой, и доказывает своё право на это требование злополучным примером с растением. Во-первых, растение вовсе не «требует» от природы всех перечисленных выше условий своего существования; если нет этих условий, то оно и не станет растением, а останется просто семенем. Далее, свойства его «листьев, цветов и плодов» сильно зависят от «почвы», «тепла» и т. д., словом — от климатических и геологических условий, в которых оно растёт. Таким образом, приписанное растению «требование» сводится к его полнейшей зависимости от наличных условий существования; между тем, на основании того же самого требования наш «истинный социалист» считает себя вправе требовать, чтобы его индивидуальная «особенность» легла в основу общественного устройства. Требование «истинно-социалистического» общества основывается на воображаемом требовании кокосовой пальмы, чтобы «совокупная жизнь» предоставила ей на Северном полюсе «почву, тепло, солнце, воздух и дождь».

Вышеприведённое требование отдельного индивида к обществу выводится из мнимого взаимоотношения двух метафизических лиц, Отдельности и Всеобщности, а не из действительного развития общества. Для этого достаточно объявить отдельных индивидов представителями Отдельности, её воплощениями, а общество — воплощением Всеобщности, — и весь фокус готов. Заодно и положение Сен-Симона о свободном развитии задатков возводится к своему правильному выражению и истинному обоснованию. Это правильное выражение заключается в той бессмыслице, что индивиды, образующие общество, сохраняют свою «особенность», что они желают остаться тем, что они есть, требуя в то же время от общества изменения, которое может возникнуть лишь из их *собственного* изменения.

ВТОРОЙ СТРОИТЕЛЬНЫЙ КАМЕНЬ

«Кто песнь не может продолжать,
Пусть тот начнёт её опять»[134].

«Бесконечное разнообразие
особей всех, в совокупности взятых, есть тело вселенной» (стр. 160).

Так мы отброшены снова к началу статьи пресловутой и должны ещё раз выслушать всю эту дребедень об отдельной жизни и совокупной жизни. Снова раскрывается перед нами глубокое таинство взаимодействия между двумя этими родами

жизни, restaure a neuf[*] посредством нового выражения *«полярное отношением* и посредством превращения отдельной жизни в простой *символ,* в *«отображение»* совокупной жизни. Рассматриваемая статья калейдоскопически отражается в самой себе, — такова уж манера развития мыслей, свойственная всем «истинным социалистам». Они поступают со своими положения- , ми подобно той торговке вишнями, которая продавала их ниже покупной цены, руководствуясь правильным экономическим принципом: надо выгадать *на. массе.* «Истинному социалисту» это тем более необходимо, что его вишни сгнили, не успев созреть. Вот несколько образчиков этого самоотраженння:

«Строительный камень» № I, стр. 158, 159.	«Строительный камень» № II, стр. 160, 161.
«Всякая отдельная жизнь существует и развивается лишь благодаря своей противоположности... покоится лишь на *взаимодействии с совокупной жизнью,*	*«Всякая отдельная жизнь существует и развивается внутри совокупной жизни и через неё,* а совокупная жизнь существует и развивается лишь в отдельной жизни и через неё». (Взаимодействие.)
с которой она, вместе с тем, в силу своей природы объединена в одно *целое.*	«Отдельная жизнь развивается... как *часть* всеобщей жизни,
Органическое единство вселенной.	Единство, слагающееся в одно целое, образует мировой организм.
С одной стороны, отдельная жизнь находит свою *основу,* источник и *пищу* в совокупной жизни,	Она» (совокупная жизнь) «становится *почвой* и *пищей* для ее развития» (отдельной жизни) «... обе они взаимно *обосновывают* друг друга...
с другой — совокупная жизнь стремится поглотить в непрерывной *борьбе* отдельную жизнь.	Обе они *борются* друг с другом и враждебно противостоят друг другу.
Поэтому (стр. 159) — то, что для бессознательной отдельной жизни представляет бессознательная всеобщая мировая жизнь, — то для *сознательной...* жизни представляет человеческое общество.	*Отсюда следует* (стр. 161), что и *сознательная отдельная жизнь* обусловлена сознательной совокупной жизнью и...» (наоборот).
Я могу достигнуть *развития* только *в общении* с другими людьми *и через это общение...* Противоположность между *отдельной* и *всеобщей жизнью* возникает также и в обществе» и т. д.	*«Отдельный человек развивается только в обществе и через общество,* и общество» vice versa[**] и т. д. и т. д.
«Природа... есть... *единство,* которое *объемлет* всё несчётное *многообразие* своих проявлений».	«Общество есть *единство,* заключающее в себе и *слагающее в одно целое* всё *многообразие* отдельных человеческих жизней».

[*] — подновлённое. *Ред.*
[**] — наоборот. *Ред.*

Не довольствуясь этой калейдоскопической картиной, наш автор повторяет свои нехитрые положения об Отдельности и Всеобщности ещё и на другой лад. Сначала он выставляет эти крайне тощие абстракции в качестве абсолютных принципов и отсюда делает вывод, что в действительности должно вновь появиться то же самое отношение. Уже одно это даёт ему повод высказать, под видом дедукции, все свои положения дважды: сперва в абстрактной форме, а затем, в качестве вывода отсюда, в мнимо конкретной форме. Вдобавок он разнообразит конкретные *названия,* которые даёт обеим своим категориям. И вот Всеобщность выступает по очереди в виде природы, бессознательной совокупной жизни, сознательной совокупной жизни, всеобщей жизни, мирового организма, всеобъемлющего единства, человеческого общества, общности, органического единства вселенной, всеобщего счастья, совокупного блага и т. д., а соответственно этому Отдельность выступает под названиями бессознательной и сознательной отдельной жизни, счастья индивида, собственного блага и т. д. При упоминании каждого из этих названий мы вынуждены снова выслушивать те же самые фразы, которые неоднократно произносились уже об Отдельности и Всеобщности.

Итак, второй «строительный камень» не содержит ничего нового по сравнению с первым. Но так как у французских социалистов встречаются слова egalite, solidarite, unite des interets[*], то наш автор пытается онемечить их и, таким образом, превратить в «строительные камни» «истинного социализма».

«В качестве сознательного члена общества я познаю в каждом другом его члене отличное от меня, противостоящее мне, но в то же время опирающееся на общую первооснову бытия и исходящее из него равное мне существо. Я познаю каждого сочеловека как противоположного мне в силу своей особенной природы и равного мне в силу своей всеобщей природы. *Поэтому* признание человеческого равенства, права каждого на жизнь, основывается на сознании общей, одинаковой для всех, человеческой природы; точно так же любовь, дружба, справедливость и все общественные добродетели основываются на чувстве естественной человеческой связи и единства. Если до сих пор их называли обязанностями и требовали от людей их исполнения, *то* в обществе, покоящемся не на внешнем принуждении, а на *сознании* внутренней человеческой природы, т. е. на разуме, они становятся свободными, естественными проявлениями жизни. *Поэтому* в соответствующем природе, т. е. в разумном, обществе, условия жизни должны быть одинаковы для всех членов, т. е. должны быть всеобщи» (стр. 161, 162).

Автор обладает великим талантом выставить сперва какое-нибудь положение ассерторически, а затем посредством словечек *поэтому, всё-таки* и т. д. оправдать его в качестве вытекаю-

[*] — равенство, солидарность, единство интересов. *Ред.*

щего из самого себя следствия. Обладает он точно так же и искусством мимоходом протаскивать в эту своеобразную дедукцию ставшие традиционными социалистические положения с помощью оборотов речи вроде: «если имело место», «если существует», «то должны», «то становится» и т. д.

В первом «строительном камне» мы видели, с одной стороны, индивида, а с другой — всеобщее, противостоящее ему в лице общества. Здесь эта противоположность появляется снова, причём на этот раз индивид распадается в самом себе на особенную и на всеобщую природу. Из *всеобщей* природы выводятся затем «человеческое равенство» и общность. Таким образом, общие для всех людей отношения оказываются здесь продуктом «сущности человека», *природы,* тогда как на самом деле они, подобно сознанию равенства, являются историческими продуктами. Но, не довольствуясь этим, наш автор обосновывает равенство тем, что оно целиком покоится «на всеобщей первооснове бытия». В прологе, на стр. 158, мы узнали, что человек «состоит из тех же самых веществ и одарён теми же самыми всеобщими силами и свойствами, которые оживляют все вещи». В первом «строительном камне» мы узнали, что природа есть «основа всякой жизни», следовательно «всеобщая первооснова бытия». Таким образом, наш автор решительно перещеголял французов, доказав, «в качестве сознательного члена общества», не только равенство людей между собой, но и их равенство любой блохе, любому помелу, любому камню.

Мы охотно верим, что «все общественные добродетели» нашего «истинного социалиста» основываются «на чувстве естественной человеческой связи и единства», хотя на этой «естественной связи» основываются и феодальные повинности, и рабство, и все формы общественного неравенства всех времён. Заметим мимоходом, что эта «естественная человеческая связь» есть ежедневно преобразуемый людьми исторический продукт, который всегда являлся вполне естественным, — сколь бесчеловечным и противоестественным ни казался бы он перед судом не только «Человека», но и всякого последующего революционного поколения.

Случайно мы узнаём ещё, что нынешнее общество опирается «на внешнее принуждение». «Истинные социалисты» понимают под «внешним принуждением» не ограничивающие материальные условия жизни данных индивидов, а лишь *государственное* принуждение, штыки, полицию, пушки, которые, отнюдь не являясь основой общества, представляют собой лишь следствие его собственного расчленения. Это было показано уже в «Святом семействе», а также в первом томе настоящего сочинения.

В противовес нынешнему, «покоящемуся на внешнем принуждении» обществу «истинный социалист» провозглашает идеал истинного общества, которое покоится на «сознании *внутренней* человеческой природы, т. е. на разуме». Оно покоится, следовательно, на сознании сознания, на мышлении мышления. «Истинный социалист» даже по способу выражения перестаёт отличаться от философов. Он забывает, что как «внутренняя природа» людей, так и их «сознание» этой природы, «т. е.» их «разум», были всегда историческим продуктом и что даже тогда, когда, по его мнению, их общество покоилось на «внешнем принуждении», их «внутренняя природа» соответствовала этому «внешнему принуждению».

На стр. 163 появляются Отдельность и Всеобщность со своей обычной свитой в виде отдельного блага и совокупного блага. Аналогичные рассуждения об отношении этих благ друг к другу можно найти в любом учебнике политической экономии, там, где идёт речь о конкуренции, а также, только в лучшей формулировке, у Гегеля.

Например, «Rheinisehe Jahrbucher», стр. 163:

«Содействуя совокупному благу, я содействую своему собственному блату, а содействуя своему собственному благу, я содействую совокупному благу».

«Философия права» Гегеля, стр. 248 (1833):

«Содействуя своей цели, я содействую всеобщему, а последнее, в свою очередь, содействует моем цели».

Ср. также «Философию права», стр. 323 и сл., об отношении гражданина к государству.

«Поэтому в качестве конечного результата получается сознательное единство отдельной жизни с совокупной жизнью, гармония» («Rheinisehe Jahrbucher», стр. 163).

Получается это «в качестве конечного результата» именно из того, что

«это полярное отношение между отдельной и всеобщей жизнью заключается в том, что иногда они борются и враждебно противостоят друг другу, иногда же обе взаимно обусловливают и обосновывают друг друга».

«В качестве конечного результата» отсюда следует, в лучшем случае, гармония между дисгармонией и гармонией, а из всего этого бесконечного повторения всем известных фраз следует только вера автора в то, будто его бесцельная, вымученная возня с категориями Отдельности и Всеобщности есть истинная форма разрешения общественных вопросов.

Автор заканчивает следующим тушем:

«Органическое общество имеет своей основой всеобщее равенство и развивается; посредством противоположностей между индивидами и всеобщим, в свободное созвучие, в единство отдельного счастья со всеобщим счастьем, в социальную» (!) «общественную» (!!) «гармонию, в зеркальное отражение всеобщей гармонии» (стр. 164).

Только скромность могла заставить назвать это положение «строительным камнем». В действительности это — целая первозданная скала «истинного социализма».

ТРЕТИЙ СТРОИТЕЛЬНЫЙ КАМЕНЬ

«Борьба человека с природой основана на полярной противоположности, на взаимодействии моей особенной жизни со всеобщей жизнью природы. Когда эта борьба проявляется в качестве сознательной деятельности, она называется *трудом»* (стр. 164).

Не правильнее ли было бы сказать, наоборот, что представление о «полярной противоположности» основано на наблюдении борьбы людей с природой? Сначала из факта извлекается абстракция, а потом заявляют, что этот факт основан на этой абстракции. Весьма дешёвый способ придать себе немецко-глубокомысленный и спекулятивный вид.

Например:

Факт: Кошка пожирает мышь.

Рефлексия: Кошка — природа, мышь — природа, пожирание мыши кошкой = пожирание природы природой = самопожирание природы.

Философское изображение факта: На самопожирании природы основано то обстоятельство, что мышь пожирается кошкой.

После того как этим способом была мистифицирована борьба человека с природой, мистифицируется и сознательная деятельность человека по отношению к природе тем, что она рассматривается как *явление* этой голой абстракции действительной борьбы. В заключение, в качестве результата всей этой мистификации, протаскивается обыденное слово *труд* — слово, которое вертелось у нашего «истинного социалиста» на языке с самого начала, но которое он осмелился произнести лишь после его надлежащего обоснования. Труд конструируется из голого • абстрактного представления о Человеке и природе и определяется поэтому таким способом, который одинаково подходит и не подходит ко всем ступеням развития труда.

«Трудом, *согласно этому,* является всякая сознательная деятельность человека, посредством которой он стремится подчинить себе в духовном

и материальном отношении природу, чтобы отвоевать у неё сознательное наслаждение своей жизнью и использовать ей для своего духовного или телесного удовлетворения» (там же).

Обратим внимание только на следующее блестящее умозаключение:

«Когда эта борьба проявляется в качестве сознательной деятельности, она называется трудом; *согласно этому,* трудом является всякая сознательная деятельность человека» и т. д.

Этим глубоким постижением мы обязаны «полярной противоположности».

Вспомним приведённое выше сен-симонистское положение о libre developpement de toutes les facultes[*]. Вспомним также, что Фурье на место нынешнего travail repugnant[**] желал поставить travail attrayant[***]. «Полярной противоположности» мы обязаны следующим философским обоснованием и разъяснением этих положений:

«Но так как» (это «но» должно обозначать, что здесь отсутствует какая бы то ни было связь) *«жизнь* при всяком своём *раскрытии,* при всяком упражнении и проявлении своих сил и способностей *должна* достигать наслаждения, удовлетворения, *то отсюда следует,* что самый труд *должен* быть раскрытием и совершенствованием человеческих задатков и *должен* доставлять наслаждение, удовлетворение и счастье. Самый труд *неизбежно должен поэтому* стать *свободным* проявлением жизни, а *тем самым* и наслаждением» (там же).

Здесь выполнено обещание, данное в предисловии к «Rheinische Jahrbucher», а именно показано, «насколько немецкая наука об обществе отличается на достигнутой ею ступени развития от французской и английской», и что значит «научно излагать учение коммунизма».

Трудно вскрыть все логические промахи, допущенные в этих немногих строках, не нагнав на читателя скуку. Отметим сперва погрешности против *формальной логики.*

Чтобы доказать, что труд в качестве проявления жизни должен доставлять наслаждение, предполагается, что жизнь в *каждом* своём проявлении должна доставлять наслаждение, а отсюда делается тот вывод, что она должна доставлять его и в своём проявлении в качестве труда. Не довольствуясь тем, что он посредством парафразы превратил постулат в заключение, наш автор и само заключение выводит неправильно. Из того, что «жизнь при всяком своём раскрытии должна достигать наслаждения», он заключает, что труд, представляющий собой

[*] — свободном развитии всех задатков. *Ред.*
[**] — отталкивающего труда. *Ред.*
[***] — привлекательный труд. *Ред.*

одно из этих раскрытий жизни, «сам должен быть раскрытием и совершенствованием человеческих задатков», т. е. опять-таки жизни. Следовательно, труд должен быть тем, что он есть. Как вообще мог бы когда-нибудь труд *не* быть «раскрытием человеческих задатков»? — Но это ещё не всё. *Так как* труд *должен* быть именно этим, то *«поэтому»* он *«неизбежно должен* стать» таковым, или ещё лучше: так как труд «должен быть раскрытием и совершенствованием человеческих задатков», *то поэтому он неизбежно становится* чем-то совершенно иным, а именно «свободным проявлением жизни», о чём до сих пор вовсе не было и речи. И если выше наш автор из постулата наслаждения жизнью прямо выводил постулат труда как наслаждения, то здесь этот последний постулат даётся в виде следствия из нового постулата «свободного проявления жизни в труде».

Что касается *содержания* этого положения, то неясно, почему труд не всегда был тем, чем он должен быть, и почему он должен стать таковым теперь или же почему он должен стать чем-то, чем он не стал по необходимости до сих пор. Но, правда, до сих пор ещё не была разъяснена сущность человека и полярная противоположность между человеком и природой.

За этим следует «научное обоснование» коммунистического положения об общественной собственности на продукты труда:

«Но» (это новое «но» имеет тот же смысл, что и предыдущее) «продукт труда должен в одно и то же время способствовать как счастью индивида. трудящегося, так и всеобщему счастью. Это осуществляется посредством взаимности, посредством взаимного восполнения всех общественных деятельностей» (там же).

Эта фраза представляет собой — благодаря вставленному словечку «счастье» — только расплывчатую копию того, что говорится в любой экономической книжке о конкуренции и разделении труда.

Наконец, мы имеем философское обоснование французской трактовки организации труда:

«Труд, как свободная деятельность, доставляющая наслаждение и в то же время способствующая всеобщему благу, является основой *организации труда»* (стр. 165).

Так как труд лишь *должен* и *обязан* стать «доставляющей наслаждение и т. д. свободной деятельностью» и, следовательно, ещё не *является* ею, то скорее следовало бы ожидать, что, *наоборот,* организация труда является основой «труда как деятельности, доставляющей наслаждение». Но одного лишь

понятия труда, как такой деятельности, вполне достаточно для нашего автора.

В заключение автор высказывает уверенность, что он достиг в своей статье известных «результатов».

Эти «строительные камни» и «результаты» вместе с прочими гранитными глыбами, встречающимися в «Двадцать одном листе», в «Burgerbuch» и в «Neue Anekdota»[135], образуют ту скалу, на которой *«истинный социализм»* — он же *немецкая социальная философия* — собирается воздвигнуть свою церковь.

При случае нам придётся ещё услышать некоторые гимны, некоторые отрывки из cantique allegorique hebraique et mystique[*], распеваемые в этой церкви.

[*] — еврейского и мистического аллегорического гимна. *Ред.*

IV
КАРЛ ГРЮН
«СОЦИАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ ВО ФРАНЦИИ И БЕЛЬГИИ» (ДАРМШТАДТ, 1845),[136]
или
ИСТОРИОГРАФИЯ «ИСТИННОГО СОЦИАЛИЗМА»

«Скажем откровенно: если бы не задача сразу охарактеризовать целую клику... мы отшвырнули бы прочь перо... И вот теперь она» («История общества» Мундта) «выступает с теми же претензиями перед широким кругом читающей публики, которая жадно хватается за всё, к чему приклеена этикетка: *социальный,* ибо здоровое чутьё подсказывает ей, какие тайны будущего скрыты в этом словечке. Двойная ответственность лежит в таком случае на писателе, и он должен быть наказан вдвойне, если взялся за дело без призвания к нему!»

«Мы, собственно, не собираемся препираться с г-ном Мундтом по поводу того, что о фактических достижениях социальной литературы Франции и Англии он знает только то, что ему сообщил г-н *Л. Штейн,* книга которого заслуживала ещё некоторого признания при своём появлении... Но в наши дни... разглагольствовать о Сен-Симоне, называть Базара и Анфантена двумя ветвями сен-симонизма, ставить за ними Фурье, болтать вздор о Прудоне и т. д. ... И всё-таки мы охотно закрыли бы на это глаза, если бы хоть *генезис* социальных идей был изложен оригинально и ново».

Такой высокопарной, радамантовской[137] сентенцией начинает господин Грюн («Neue Anekdota», стр. 122, 123) рецензию на *«Историю общества» Мундта.*

Как же будет поражён читатель артистическим талантом господина Грюна, узнав, что под этой маской он скрыл лишь самокритику своей собственной, тогда ещё не родившейся на свет книги.

Господин Грюн являет забавное зрелище слияния «истинного социализма» с младогерманским литераторством. Вышеназванная книга изложена в виде писем к даме, из чего читатель уже может понять, что здесь глубокомысленные боги, «истинного социализма» появляются увенчанные розами и миртами «молодой литературы». Соберём букетик из этих роз:

««Карманьола» сама пелась в моей голове... Но во всяком случае уже одно то ужасно, что «Карманьола» может, если не совсем поселиться в голове немецкого писателя, то хоть позавтракать в ней» (стр. 3).

«Имей я перед собой старика Гегеля, я схватил бы его за уши: Как, природа — инобытие духа? Как, Он — ночной сторож?» (стр. 11).

«Брюссель представляет в известном смысле французский Конвент: у него своя партия Горы и своя партия Долины» (стр. 24).

«Люнебургская степь политики» (стр. 80).

«Пёстрая, поэтическая, непоследовательная, фантастическая хризалида» (стр. 82).

«Либерализм Реставрации, этот беспочвенный кактус, который, как паразитическое растение, обвился вокруг скамей палаты депутатов» (стр. 87, 88).

Что кактус не является ни «беспочвенным», ни «паразитическим», — это так же мало портит красивый образ, как не портит предыдущего образа тот факт, что не существует ни «пёстрых», ни «поэтических», ни «непоследовательных» «хризалид» или куколок.

«Я сам кажусь себе в этом океане» (газет и газетных сотрудников в кабинете Монпансье) «вторым Ноем, высылающим своих голубей, чтобы узнать, нельзя ли где-нибудь построить хижины и развести виноградники, нельзя ли заключить разумный договор с разгневанными богами» (стр. 259).

Господин Грюн говорит здесь, вероятно, о своей деятельности в качестве газетного корреспондента.

«Камилль Демулен — это был *человек.* Учредительное собрание состояло из *филистеров.* Робеспьер был *добродетельным магнетизёром.* Словом, новая история, это — борьба не на жизнь, а на смерть против лавочников и магнетизёров!!!» (стр. 311).

«Счастье, это — плюс, но плюс в иксовой степени» (стр. 203).

Итак, счастье = $+^{x}$ такая формула встречается только в эстетической математике господина Грюна.

«Что такое организация труда? И народы ответили сфинксу тысячью газетных голосов... Франция поёт строфу, а Германия — старая, мистическая Германия — антистрофу» (стр. 259).

«Северная Америка мне даже противнее, чем Старый свет, потому что эгоизм этого мира лавочников пышет красным цветом наглого здоровья... потому что всё там так поверхностно, так беспочвенно, я готов даже сказать — *так провинциально...* Вы называете Америку Новым миром; это — самый старый из всех старых миров. Наши поношенные платья считаются там парадной одеждой» (стр. 101, 324).

До сих пор было известно, что носят там — неношенные немецкие чулки, хоть они и слишком плохи для «парадной» одежды.

«Логически-твёрдый гарантизм этих учреждений» (стр. 461).

Кого не радуют подобные цветы,
Быть не достоин, право, «человеком»![138]

Какая грациозная резвость! Какая задорная наивность! Какое героическое плавание в море эстетики! Какая гейневская небрежность и гениальность!

Мы обманули читателя. Беллетристика господина Грюна вовсе не является украшением науки «истинного социализма», наука же лишь заполняет пустоты этой беллетристической болтовни. Она образует, так сказать, её «социальный фон».

В одном очерке господина Грюна: «Фейербах и социалисты» («Deutsches Burgerbuch», стр. 74), встречается следующее утверждение:

«Когда *называют* Фейербаха, тем самым называют всю работу философии от Бэкона Веруламского до нашего времени; тем самым указывают также, чего хочет и что означает в последнем счёте философия, указывают *на человека* как на последний результат всемирной истории. И это *более надёжный — ибо* это и *более основательный* — подход к делу, чем разглагольствования о заработной плате, о конкуренции, неудовлетворительности конституций и государственных порядков... Мы обрели *Человека,* человека, который избавился от религии, от мёртвых мыслей, от всего чуждого ему и от всех вытекающих отсюда практических последствий. Мы обрели *чистого, истинного человека».*

Одной этой фразы достаточно, чтобы выяснить степень «основательности» и «надёжности», которую можно искать у господина Грюна. В мелкие вопросы он не вдаётся. Вооружённый непоколебимой верой в результаты немецкой философии, как они даны у Фейербаха, а именно, что *«Человек»,* «чистый, истинный человек» есть якобы конечная цель всемирной истории, что религия есть отчуждённая человеческая сущность, что человеческая сущность есть человеческая сущность и мера всех вещей; вооружённый прочими истинами немецкого социализма (смотри выше), гласящими, что и деньги, наёмный труд и т. д. представляют собою отчуждения человеческой сущности, что немецкий социализм есть осуществление немецкой философии и теоретическая истина зарубежного социализма и коммунизма и т. д., — вооружённый всем этим, господин Грюн уезжает в Брюссель и Париж, преисполнившись самодовольства «истинного социализма».

Мощные трубные звуки, которыми господин Грюн славит социализм и немецкую науку, превосходят всё, что сделано в этом отношении остальными его единоверцами. Что касается «истинного социализма», то эти восхваления исходят, очевидно, из самых глубин сердца. Скромность господина Грюна не позволяет ему высказать ни одного положения, которое не было бы уже высказано каким-либо иным «истинным социалистом» до него в «Двадцать одном листе», «Burgerbuch» и «Neue Anekdota». Да и вся его книга преследует единственную цель — заполнить

схему конструкции французского социального движения, которую Гесс дал в «Двадцать одном листе», стр. 74—88, и удовлетворить, таким образом, потребность, указанную там же на стр. 88. Что же касается прославления немецкой философии, то последняя должна ему быть за это тем больше благодарна, чем меньше он её знает. Национальная гордость «истинных социалистов», гордость Германией как страной «Человека», «сущности человека», — по сравнению с другими заурядными национальностями, —достигает у него кульминационной точки. Приведём тут же несколько примеров:

«Но я хотел бы знать, не должны ли все они, французы и англичане, бельгийцы и североамериканцы, поучиться ещё у нас» (стр. 28).

В дальнейшем эта мысль развивается так:

«Североамериканцы представляются мне насквозь прозаическими и, несмотря на всю предоставляемую их законами свободу, они должны учиться *социализму* только у нас» (стр. 101).

Особенно после того, как у них с 1829 г. имеется собственная социалистически-демократическая школа, против которой их экономист Купер боролся уже в 1830 году.

«Бельгийские демократы! Неужели ты думаешь, что они ушли хоть *наполовину* так далеко, как мы, немцы? У меня была схватка с одним из них, который считает химерой *осуществление свободного человечества!»* (стр. 22).

Здесь национальность «Человека», «сущности человека», «человечества» кичливо выступает перед бельгийской национальностью.

«Французы, оставьте Гегеля в покое до тех пор, пока вы не поймёте его». (Мы думаем, что та, очень слабая сама по себе, критика философии права, которую дал *Лерминье,* обнаруживает больше понимания Гегеля, чем всё, что писал когда-нибудь господин Грюн под собственным ли именем или как «Ernst von der Haide»*.) «Не пейте в течение года ни кофе, ни вина; не разгорячайте Своего духа никакой возбуждающей страстью; предоставьте Гизо управлять и верните Алжир под владычество Марокко» (как мог бы Алжир вернуться когда-либо под владычество Марокко, даже если бы французы отказались от него!); «сидите где-нибудь в мансарде и штудируйте *«Логику»,* а вместе с ней и *«Феноменологию».* Когда, по истечении годичного срока, похудевши, с красными глазами, Вы спуститесь на улицу и споткнётесь о первого встречного щеголя или общественного глашатая, то но смущайтесь. Ибо за это время Вы стали великими, могучими людьми, Ваш дух уподобился дубу, питаемому чудотворными» (!) «соками; все, на что Вы ни посмотрите, открывает перед Вами свои, наиболее глубоко скрытые изъяны; хотя Вы и сотворённые духи, Вы всё же проникаете внутрь природы; Ваш взор испепеляет, Ваше слово передвигает горы, Ваша диалектика острое, чем острейшая гильотина. Вы являетесь в Ра-

* — «Эрнст, степной житель». *Ред.*

тушу — и буржуазии как но бывало. Вы входите в Бурбонский дворец — и он распадается, вся его палата депутатов растворяется в nihilum album*, Гизо исчезает, Луи-Филипп тускнеет и превращается в историческую схему, и из руин всех этих погибших моментов возносится горделиво и победоносно абсолютная идея свободного общества. Без шуток, Гегеля Вы можете победить, только если сами раньше станете Гегелем. Как я уже сказал выше: возлюбленная Моора может умереть только от его руки» (стр. 115, 116).

Всякому тотчас ударит в нос беллетристический душок, исходящий от этих положений «истинного социализма». Как и все «истинные социалисты», господин Грюн не забывает преподнести нам снова старую болтовню о поверхностности французов:

«Судьба обрекла меня на то, чтобы всякий раз, когда я наблюдаю вблизи французский дух, видеть его недостаточность и поверхностность» (стр. 371).

Господин Грюн не скрывает от нас, что книга его имеет целью возвеличить немецкий социализм как критику французского социализма:

«Плебс современной германской литературы упрекал наши социалистические стремления в том, что они являются подражанием французским безрассудствам. Никто до сих пор не счёл нужным ответить на это хотя бы единым звуком. Прочтя *настоящую книгу,* этот плебс должен будет устыдиться, если только у него осталось ещё чувство стыда. Ему, вероятно, и в голову не приходило, что *немецкий социализм есть критика французского,* что он не только не считает французов изобретателями нового «Общественного договора», потребует, наоборот, чтобы они *нашли себе восполнение в немецкой науке.* В настоящий момент здесь в Париже предпринимается издание перевода фейербаховской «Сущности христианства». Пусть пойдёт французам на пользу немецкая школа! К чему бы ни привело экономическое положение страны, её текущая политическая конъюнктура, во всяком случае путь, ведущий к *человеческой* жизни в будущем, может быть открыт лишь гуманистическим мировоззрением. Неполитический, отверженный немецкий народ, этот народ, который даже нельзя назвать народом, заложил краеугольный камень здания будущего» (стр. 353).

Конечно, «истинному социалисту», столь интимно знакомому с «сущностью человека», нет нужды знать, к чему приведут данную страну «её экономическое положение и политические обстоятельства».

Как апостол «истинного социализма», господин Грюн не довольствуется тем, что, подобно своим соапостолам, противопоставляет невежеству других народов всеведение немцев. Он использует свою старую литературную практику, он самым бесцеремонным образом, как это характерно для шатающегося по свету туриста, навязывает себя представителям различных социалистических, демократических и коммунистических партий и, обнюхав их предварительно со всех сторон, выступает

* — чистое ничто. *Ред.*

перед ними в роли апостола «истинного социализма». Его единственная задача — поучать их, сообщать им глубочайшие откровения относительно свободного человечества. Превосходство «истинного социализма» над политическими партиями Франции превращается здесь в личное превосходство господина Грюна над представителями этих партий. А под конец это даже даёт возможность не только превратить вождей французских партий в пьедестал для господина Грюна, но и извлечь на свет божий массу всякого рода сплетен, которые должны вознаградить немецкого провинциала за усилия, потраченные им на усвоение столь содержательных положений «истинного социализма».

«Всё лицо *Катса* изобразило плебейскую радость, когда я засвидетельствовал ему моё полное удовлетворение его речью» (стр. 50).

Господин Грюн тотчас же стал просвещать Катса насчёт французского терроризма и «был счастлив, добившись одобрения у своего нового друга» (стр. 51).

Ещё гораздо более значительным оказалось его влияние на *Прудона:*

«Я имел огромное удовольствие быть в некотором роде *приват-доцентом* человека, острота ума которого не была, быть может, превзойдена со времён Лессинга и Канта» (стр. 404).

Луи Блан — всего лишь «его чумазый мальчуган» (стр. 314).

«Он стал расспрашивать с большим интересом, но в то же время с большой неосведомлённостью, о положении дел у нас. Мы, немцы, знаем» (?) «французские дела почти так же хорошо, как сами французы; по крайней мере, мы изучаем» (?) «их» (стр. 315).

А про «папашу *Кабе»* мы узнаём, что он «ограничен» (стр. 382). Господин Грюн задаёт ему вопросы, и Кабе

вынужден «признаться, что он не очень в них углублялся. Я» (Грюн) «заметил это давно, и тогда, конечно, всё окончилось, тем более, что я вспомнил, что миссия Кабе давно уже завершена» (стр. 383).

Мы впоследствии увидим, как господин Грюн сумел возложить на Кабе новую «миссию».

Укажем сперва на схему, которая вместе с двумя-тремя устаревшими мыслями образует остов книги Грюна. И то и другое списано у Гесса, которого господин Грюн вообще великолепнейшим образом пересказывает. То, что уже у Гесса носило весьма неопределённый и мистический характер, но сначала — в «Двадцать одном листе» — заслуживало известного признания, и стало скучным и реакционным лишь благодаря вечному повторению в «Burgerbuch», в «Neue Anekdota» и в «Rheinische

«Jahrbucher» в такое время, когда оно уже устарело, — это у господина Грюна превращается в полную бессмыслицу.

Гесс синтезирует развитие французского социализма с развитием немецкой философии — Сен-Симона с Шеллингом, Фурье с Гегелем, Прудона с Фейербахом. Ср., например, «Двадцать один лист», стр. 78, 79, 326, 327; «Neue Anekdota», стр. 194, 195, 196, 202 и сл. (Параллель между Фейербахом и Прудоном. Например, Гесс: «Фейербах, это — немецкий Прудон» и т. д. «Neue Anekdota», стр. 202; Грюн: «Прудон, это — французский Фейербах», стр. 404.) Этот схематизм, в том виде, в каком его даёт Гесс, и образует всю внутреннюю связь книги Грюна. Отличие заключается только в том, что господин Грюн не забывает придать положениям Гесса беллетристический налёт. Он весьма добросовестно списывает даже явные ошибки Гесса, как, например, его утверждение («Neue Anekdota», стр. 192), что теоретические построения образуют «социальный фон» и «теоретическую основу» практических движений. (Так, например, Грюн пишет на стр. 264: «Социальный фон политической проблемы XVIII века был одновременно продуктом обоих философских направлений» — сенсуалистов и деистов.) Сюда же относится та мысль, что достаточно связать Фейербаха с практикой, применить его к социальной жизни, чтобы дать полную критику существующего общества. Если же прибавить к этому дальнейшую критику, которой Гесс подвергает французский коммунизм и социализм, например положения Гесса, что «Фурье, Прудон и т. д. не вышли за пределы категории наёмного труда» («Burgerbuch», стр. 40 и др.), что «Фурье хотел бы осчастливить мир новыми ассоциациями эгоизма» («Neue Anekdota», стр. 196), что «даже радикальные французские коммунисты не преодолели ещё противоположности труда и наслаждения, не поднялись ещё до *единства производства и потребления* и т. д.» («Burgerbuch», стр. 43), что «анархия есть отрицание понятия политического господства» («Двадцать один лист», стр. 77) и т. д. и т. д., — если прибавить всё это, то мы получим полностью критику французов, как она дана господином Грюном, ту самую критику, которую господин Грюн имел в кармане ещё до того, как он отправился в Париж. Кроме этого, господину Грюну помогает свести счёты с французскими социалистами и коммунистами ряд ставших традиционными в Германии фраз о религии, политике, национальности, человеческом и нечеловеческом и т. д. и т. д., — фраз, перешедших от философов к «истинным социалистам». Ему остаётся только искать повсюду *«Человека»* и слово «человеческий» и негодовать, когда он этого не находит. Например: «Ты занимаешься

политикой — Ты ограничен» (стр. 283). И точно так же господин Грюн может далее восклицать: Ты национален, религиозен, занимаешься политической экономией, Ты имеешь бога, значит Ты не человечен, Ты ограничен, — что он и делает на протяжении всей книги. Этим, конечно, даётся весьма основательная критика политики, национальности, религии и т. д. и выясняется в достаточной мере всё своеобразие критикуемых писателей и их связь с общественным развитием.

Уже отсюда видно, что стряпня Грюна стоит гораздо ниже книги *Штейна,* который, по крайней мере, пытался изложить связь социалистической литературы с действительным развитием французского общества. При этом едва ли нужно упоминать, что господин Грюн как в разбираемой книге, так и в «Neue Anekdota», с величайшим пренебрежением взирает свысока на своих предшественников.

Но сумел ли господин Грюн хотя бы правильно списать то, что он вычитал у Гесса и других авторов? Сохранил ли он в рамках своей схемы, принятой им на веру, без всякой критики, хотя бы необходимый материал, дал ли он правильное л полное изложение отдельных социалистических писателей по первоисточникам? Это ведь поистине самые минимальные требования, какие можно предъявить человеку, у которого должны учиться североамериканцы и французы, англичане и бельгийцы, который был приват-доцентом Прудона и который не перестаёт кичиться перед поверхностными французами немецкой основательностью.

СЕН-СИМОНИЗМ

Из всей сен-симонистской литературы господин Грюн не держал в руках *ни одной книги.* Его главными источниками являются: во-первых, столь презираемый им *Лоренц Штейн,* затем главный источник Штейна — *Л. Ребо*[139] (за что он, на стр. 250, и называет Ребо, для острастки, филистером; на той же странице он старается изобразить дело так, будто Ребо совершенно случайно попал ему в руки тогда, когда он уже давно покончил с сен-симонистами) и отдельные места из *Луи Блана.* Мы сейчас приведём прямые доказательства этого.

Посмотрим сперва, что говорит господин Грюн о жизни самого Сен-Симона.

Главным источником для жизнеописания Сен-Симона являются отрывки его автобиографии в «Сочинениях Сен-Симона», изданных Олендом Родригом, и в «Organisateur» от 19 мая

1830 года[140]. Итак, перед нами все документы: 1) первоисточники, 2) Ребо, сделавший из них извлечения, 3) Штейн, использовавший Ребо, 4) беллетристическое издание господина Грюна.

Господин Грюн: «Сен-Симон участвует в освободительной борьбе американцев, не питая особого интереса к самой войне: *ему приходит в голову мысль,* что можно соединить *оба* гигантских *океана»* (стр. 85).

Штейн — стр. 143. «Сперва он поступил на военную службу... и отправился с Буйе в Америку... В этой войне, значение которой он, впрочем, отлично понял... война *как таковая,* говорил он, меня не интересовала, а только цель этой войны, и т. д.»... «После тщетной попытки заинтересовать вице-короля Мексики планом постройки большого канала для соединения *обоих океанов».*

Ребо, стр. 77: «Являясь солдатом в борьбе за американскую независимость, он служил под началом Вашингтона... война сама по себе меня не интересовала, говорит он, и только цель её интересовала меня очень живо, и ради этого интереса я безропотно переносил её тяготы».

Господин Грюн списывает только, что Сен-Симон не питал «особого интереса к самой войне», но не отмечает самого главного — его интереса к цели этой войны.

Господин Грюн не отмечает далее, что Сен-Симон желал отстоять свой план у вице-короля, и поэтому сводит этот план просто к «пришедшей в голову мысли». Не отмечает он и того, что Сен-Симон сделал это «уже в мирное время», — и это объясняется тем, что Штейн указывает на данное обстоятельство лишь датой года.

Немедленно вслед за тем *господин Грюн* продолжает:

«Позже» (когда?) «он *набрасывает* план франко-голландской экспедиции в английскую Индию» (там же).

Штейн: «В 1785 г. он поехал в Голландию, чтобы *набросать* план объединённой франко-голландской экспедиции против английских колоний в Индии» (стр. 143).

Штейн сообшает здесь неверные сведения, а Грюн добросовестно списывает их. Сам же Сен-Симон рассказывает следующее: герцог Ла Вогюйон склонил Генеральные штаты предпринять в союзе с Францией объединённую экспедицию против английских колоний в Индии. О самом себе Сен-Симон рассказывает только, что «в течение года он *добивался* (poursuivi) осуществления этого плана».

Господин Грюн: «В Испании он *хочет прорыть* канал от Мадрида до моря» (там же).

Сен-Симон хочет *прорыть канал,* — что за бессмыслица! Прежде ему *пришла в голову мысль,* теперь он *хочет.* Грюн искажает здесь факты не потому, что он добросовестно списывает Штейна,

как в указанном выше случае, а потому, что делает это слишком поверхностно.

Штейн, стр. 144: «Вернувшись в 1786 г. во Францию, он уже в следующем году отправился в Испанию, чтобы предложить правительству план завершения постройки канала от Мадрида до моря».

При беглом чтении господин Грюн мог извлечь свою вышеприведённую фразу из соответствующего места в книге Штейна, которое, во всяком случае, может вызвать представление, будто план постройки и весь проект принадлежали Сен-Симону. На самом же деле последний наметил лишь план борьбы с финансовыми затруднениями, возникшими при давно уже начатой постройке канала.

Ребо: «Шесть лет спустя он представил испанскому правительству план сооружения канала, который должен был служить судоходной линией между Мадридом и морем» (стр. 78).

Та же ошибка, что у Штейна.

Сем-Симон, стр. XVII: «Испанское правительство предприняло постройку канала для соединения Мадрида с морем; это начинание не двигалось вперёд, потому что у правительства не было достаточно рабочих и денег; я договорился с графом де Кабаррюсом, нынешним министром финансов, и мы представили правительству следующий проект» и т. д.

Господин Грюн: «Во Франции он спекулирует *на* национальном имуществе».

Штейн описывает сперва положение Сен-Симона во время революции, затем переходит к его спекуляции национальным имуществом (стр. 144 и сл.). Но откуда господин Грюн взял своё бессмысленное выражение «спекулировать *на* национальном имуществе», вместо того, чтобы говорить о спекуляции национальным имуществом? И это мы можем объяснить читателю, дав ему прочесть оригинал:

Ребо, стр. 78: «Вернувшись в Париж, он стал заниматься спекуляцией, причём спекулировал *sur* les domaines nationaux»*.

Господин Грюн выдвигает своё вышеприведённое утверждение без всякой мотивировки. Мы не узнаём, почему Сен-Симон спекулировал национальным имуществом и почему этот сам по себе тривиальный факт имеет значение в его жизни. Ведь господин Грюн находит излишним списать у Штейна и Ребо, что Сен-Симон хотел в виде опыта основать научную школу и крупное промышленное предприятие и хотел добыть необходимый капитал посредством этих спекуляций. Сам Сен-

* — национальным имуществом; слово «sur» само по себе имеет и значение предлога «на». *Ред.*

Симон именно так мотивирует свои спекуляции («Сочинения», стр. XIX).

Господин Грюн: «Он женится, чтобы быть в состоянии оказывать гостеприимство науке, чтобы испытывать жизнь людей, чтобы высасывать их психологически» (там же).

Господин Грюн вдруг перескакивает здесь через один из важнейших периодов жизни Сен-Симона — через период его естественно-научных занятий и путешествий. А потом, что это значит — жениться, чтобы *оказывать гостеприимство науке,* жениться, чтобы психологически высасывать *людей* (на которых не женишься), и т. д.? Всё дело в следующем: Сен-Симон женился, чтобы иметь салон и быть в состоянии изучать там наряду с другими людьми также и учёных.

Штейн излагает это на стр. 149 так: «Он женился в 1801 г. ... Я воспользовался браком, чтобы изучать учёных». (Ср. Сен-Симон, стр. 23.)

Теперь, после сличения с оригиналом, написанная господином Грюном бессмыслица получает своё объяснение.

«Психологическое высасывание *людей»* сводится у Штейна и у самого Сен-Симона к тому, чтобы наблюдать *учёных* в общественной жизни. Сен-Симон хотел, в полном соответствии со своим основным социалистическим воззрением, изучить влияние науки на личность учёных и на их поведение в обыденной» жизни. У господина Грюна это превращается в бессмысленную, непонятную, отдающую романом причуду.

Господин Грюн: «Он впадает в бедность» (как, почему?), «занимается перепиской в *каком-то* ломбарде, получая тысячу франков в год — он, граф, потомок Карла Великого; *затем»* (когда и почему?) «он живёт милостями одного бывшего слуги; впоследствии» (когда и почему?) «он делает попытку застрелиться, но его спасают, и он начинает новую жизнь, наполненную изучением наук и пропагандой. Лишь теперь он пишет *два главных* своих *произведения».*

«Он впадает», «затем», «впоследствии», «теперь» — этими словами господии Грюн думает заменить хронологию и связь отдельных моментов в жизни Сен-Симона.

Штейн, стр. 156, 157: «К этому прибавился новый и более страшный враг — всё более гнетущая материальная нужда... После шести месяцев мучительного ожидания ему предлагают место — » (даже это тире господин Грюн взял у Штейна, но он так хитёр, что поставил его после слова «ломбард») «переписчика в ломбарде» (не «в *каком-то* ломбарде», как весьма хитро переделывает господин Грюн, ибо, как известно, в Париже существует только *один,* казённый ломбард) «с тысячью франков жалованья в год. Поразительная превратность судьбы, характерная для этой эпохи! Внук знаменитого царедворца Людовика XIV, наследник герцогской короны и огромного состояния, пэр Франции по рождению и гранд Испании — становится переписчиком в *каком-то* ломбарде!»

Теперь становится понятной ошибка Грюна с ломбардом; у Штейна же соответствующее выражение вполне уместно. Чтобы ещё как-нибудь отличить своё выражение от штейновского, господин Грюн называет Сен-Симона только «графом» и «потомком Карла Великого». Последнее указание он заимствует у Штейна, стр. 142, и Ребо, стр. 77, которые, однако, достаточно осторожны и говорят только, что Сен-Симон сам вёл свою родословную от Карла Великого. Вместо приводимых Штейном положительных фактов, действительно заставляющих поражаться бедности Сен-Симона *во время Реставрации,* господин Грюн выражает лишь своё удивление по поводу того, что граф и предполагаемый потомок Карла Великого вообще может так низко пасть.

Штейн: «Два года прожил он ещё» (после попытки самоубийства) «и сделал за это время, пожалуй, больше, чем за такое же количество десятилетий своей прежней жизни. «Катехизис промышленников» был им теперь *закончен»* (господин Грюн об этом окончании давно начатой работы говорит: «лишь теперь он *пишет»* и т. д.), «а «Новое христианство» и т. д.» (стр. 164, 165).

На стр. 169 Штейн называет оба эти сочинения *«двумя главными произведениями его жизни».*

Таким образом, господин Грюн не только *скопировал у Штейна, его ошибки,* но и сам из неопределённых выражений Штейна *сфабриковал новые.* Чтобы скрыть это своё списывание, он выдёргивает только наиболее бросающиеся в глаза факты, но лишает их характера фактов, вырывая их из хронологической связи и из всей их мотивировки и опуская даже важнейшие промежуточные звенья. Приведённые нами отрывки составляют буквально *все,* что сообщает господин Грюн о жизни Сен-Симона. В его изложении кипучая, деятельная жизнь Сен-Симона превращается в ряд причуд и происшествий, представляющих меньше интереса, чем жизнь любого крестьянина или спекулянта того времени в какой-нибудь оживлённой провинции Франции. И преподнеся читателю эту биографическую пачкотню, он восклицает: «вся эта *воистину цивилизованная* жизнь!» Он даже не стесняется сказать на стр. 85: «Жизнь Сен-Симона, это — зеркало самого сен-симонизма», словно грюновское изображение «жизни» Сен-Симона может быть зеркалом чего-нибудь иного, кроме «самой» манеры господина Грюна фабриковать книги.

Мы остановились несколько подробнее на этой биографии, ибо она является классическим образцом той *основательности,* с какой господин Грюн пишет о французских социалистах. Как уже здесь он с деланной небрежностью отбрасывает, опус-

кает, искажает, переставляет, чтобы замаскировать своё списывание, — так же и в дальнейшем мы видим у него все признаки плагиатора, остающегося неспокойным в глубине души: искусственный беспорядок, дабы затруднить сличение с оригиналом; в цитатах, которые он приводит из своих предшественников, — пропуск отдельных слов и целых предложений, не вполне ему понятных вследствие незнакомства с оригиналами; фантазирование и приукрашивание предмета с помощью неопределённых фраз; вероломные выпады против тех самых людей, которых он списывает. А списывает господин Грюн с такой невероятной поспешностью, что часто ссылается на вещи, о которых он ровным счётом ничего не сообщил читателю, но которые у него, как у человека, прочитавшего Штейна, засели в голове.

Перейдём теперь к грюновскому изложению учения Сен-Симона.

1. «ПИСЬМА ЖЕНЕВСКОГО ОБИТАТЕЛЯ К СОВРЕМЕННИКАМ»[141]

Из книги Штейна Грюн не вполне уяснил себе, какова связь между планом поддержки учёных, изложенным в только что названном сочинении, и фантастическим приложением к брошюре. Он говорит об этом сочинении так, точно в нём речь идёт главным образом о новой организации общества, и заканчивает своё изложение следующими словами:

«Духовная власть — в руках ученых, светская — в руках собственников, выборы — всеобщие» (стр. 85; ср. Штейн, стр. 151; Ребо, стр. 83).

Предложение: «право назначения лиц, призванных исполнять обязанности вождей человечества, принадлежит всем», которое Ребо приводит из Сен-Симона (стр. 47), а Штейн крайне беспомощно переводит, — это предложение господин Грюн сводит к «всеобщим выборам», благодаря чему оно теряет всякий смысл. У Сен-Симона речь идёт о выборах ньютоновского совета, у господина Грюна — о выборах вообще.

Господин Грюн при помощи четырёх-пяти списанных у Штейна и Ребо предложений покончил с «Письмами и т. д.» и уже начал, было, говорить о «Новом христианстве», но вдруг он опять возвращается к этим письмам.

«Но, конечно, на одной абстрактной науке далеко не уедешь». (А на конкретном невежестве — и тем более, как мы видим.) *«Ввдь с* точки зрения абстрактной науки «собственники» и *«всякий»* — это *ещё* разные вещи» (стр. 87).

Господин Грюн забывает, что до сих пор он говорил только о «всеобщих выборах», а не о «всяком». Но у Штейна и Ребо

он находит слова «tout le monde»[*] и поэтому приводит слово «всякий» в кавычках. Он забывает далее, что не привёл следующей фразы Штейна, которая мотивирует употреблённое им словечко *«ведь»:*

«У него» (Сен-Симона) «наряду с мудрыми или знающими *выступают раздельно proprietaires*[**] и *tout le monde.* Правда, они *ещё* не отделены друг от друга настоящей гранью... Но уже в этом туманном образе tout le monde скрывается зародыш того класса, уразуметь и поднять который стало впоследствии основной, тенденцией его теории, classe la plus nombreuse et la plus pauvre[***]; и действительно, эта часть народа существовала тогда лишь в потенции» (стр. 154).

Штейн подчёркивает, что Сен-Симон *уже* проводит различие между proprietaires и tout le monde, но различие *ещё* очень неопределённое. У господина же Грюна выходит так, будто Сен-Симон вообще *ещё* проводит это различие. Разумеется, это большая ошибка со стороны Сен-Симона, объясняемая лишь тем, что в «Письмах» он стоит на точке зрения абстрактной науки. Но, к сожалению, Сен-Симон в разбираемом месте вовсе не говорит, как воображает господин Грюн, о различиях в каком-то будущем общественном строе. Свой призыв принять участие в подписке он обращает ко всему человечеству, которое, как ему представляется, в настоящем своём виде делится на три класса, — не на savants[****], proprietaires и tout le monde, как это думает Штейн, а на 1) savants и artistes[*****] и всех людей с либеральными идеями, 2) противников нововведений, т. е. proprietaires, поскольку они не примыкают к первому классу, 3) surplus de l'humanite que se raille au mot: *Egalite*[******]. Эти три класса образуют tout le monde. Ср. Сен-Симон, «Письма», стр. 21, 22. Впрочем, так как в другом месте Сен-Симон говорит, что считает предлагаемое им разделение власти полезным для всех классов, то, очевидно, там, где он говорит об этом разделении, на стр. 47, tout le monde явно соответствует «остальному человечеству», присоединяющемуся к лозунгу «Равенство», чем, однако, не исключаются другие классы. Следовательно, Штейн в основном верно передал мысль Сен-Симона, хотя и не обратил внимания на содержание стр. 21, 22, а господин Грюн, совершенно не зная оригинала, цепляется за мелкий промах Штейна, извлекая из его рассуждения совершеннейшую бессмыслицу.

[*] — все. *Ред.*
[**] — собственники. *Ред.*
[***] — класса самого многочисленного и самого бедного. *Ред.*
[****] — учёных. *Ред.*
[*****] — художников. *Ред.*
[******] — остальное человечество, присоединяющееся к лозунгу: *Равенство. Ред.*

Но вот ещё более разительный пример. На стр. 94, где господин Грюн говорит уже не о Сен-Симоне, а о его школе, мы неожиданно узнаём следующее:

«В *одной* из своих книг Сен-Симон произносит *таинственные* слова: женщины будут допущены, они даже смогут быть назначаемы. Из этого почти бесплодного семени выросла вся невероятная шумиха по поводу эмансипации женщин».

Разумеется, если Сен-Симон говорил в каком-то своём сочинении о допущении и назначении женщин неизвестно куда, то это весьма «таинственные слова». Но это таинство существует только для господина Грюна. «Одна из книг» Сен-Симона — не что иное, как «Письма женевского обитателя». Здесь Сен-Симон, заявив, что каждый человек может голосовать за кандидатов в члены ньютоновского совета или его секций, продолжает: «Женщины будут допущены *к голосованию,* они смогут быть *назначаемы»,* разумеется, на какое-нибудь место в совете или в его секциях. Штейн привёл эту цитату, как полагается, со ссылкой на книгу и делает при этом следующее замечание:

здесь и т. д. «находятся в *зародыше* все следы его позднейших воззрений, и даже воззрений его школы, и даже первая мысль об *эмансипации женщин»* (стр. 152).

Штейн правильно подчёркивает далее, в особом примечании, что Оленд Родриг в своём издании 1832 г. напечатал это место из полемических соображений жирным шрифтом, как единственное встречающееся у Сен-Симона место в пользу женской эмансипации. Грюн, чтобы скрыть своё списывание, переносит это место из книги, откуда оно взято, в школу Сен-Симона, выводит из этого вышеприведённую бессмыслицу, превращает «зародыш», о котором говорит Штейн, в «семя» и по-ребячески воображает, что отсюда-то и выросло учение об эмансипации женщин.

Господин Грюн решается высказать своё мнение о противоречии, будто бы имеющемся между «Письмами женевского обитателя» и «Катехизисом промышленников» и состоящем якобы в том, что «Катехизис» требует признания прав travailleurs*. Конечно, господин Грюн должен был найти это различие между заимствованным им у Штейна и Ребо содержанием «Писем» и столь же заимствованным содержанием «Катехизиса». Но если бы он прочёл самого Сен-Симона, то вместо этого противоречия он нашёл бы уже в «Письмах» «семя» того воззрения,

* — работников. *Ред.*

которое было затем развито, среди других, дальше в «Катехизисе». Например:

«Все люди будут работать» («Письма», стр. 60). «Если его» (богатого) «мозг не будет приспособлен к труду, его принудят работать руками; ибо Ньютон наверно не оставит на этой планете... рабочих, остающихся по своей воле бесполезными в мастерской» (стр. 64).

2. «ПОЛИТИЧЕСКИЙ КАТЕХИЗИС ПРОМЫШЛЕННИКОВ»[142]

Так как Штейн обыкновенно цитирует это произведение как «Катехизис промышленников», то господин Грюн и не знает для него другого названия. А между тем господин Грюн тем более должен был бы привести хоть правильное *заглавие,* что там, где он говорит об этом произведении ex officio[*], он посвящает ему лишь десять строк.

Списав у Штейна, что Сен-Симон отстаивает в этом произведении господство труда, господин Грюн продолжает:

«Мир теперь делится для него на праздных людей и промышленников» (стр. 85).

Господин Грюн совершает здесь подлог. Он приписывает «Катехизису» различение, которое он встречает у Штейна лишь значительно позже, при изложении взглядов школы Сен-Симона.

Штейн, стр. 206: «Общество состоит теперь только из праздных людей и из работников» (Анфантен).

В «Катехизисе» вместо этого деления, которое приписывает ему Грюн, даётся деление на три класса: classes feodale, intermediaire et industrielle[**], — деление, о котором господин Грюн, конечно, ничего не мог сказать, так как он списывал у Штейна, а самого «Катехизиса» не читал.

Господин Грюн повторяет затем ещё раз, что содержание «Катехизиса» сводится к господству труда, и заканчивает свою характеристику этого произведения следующим образом:

«Подобно тому как республиканизм говорит: всё для народа, всё через народ, так Сен-Симон говорит: всё для промышленности, всё через промышленность» (там же).

Штейн, стр. 165: «Так как всё происходит через промышленность, то для неё всё и должно происходить».

Как правильно указывает Штейн (стр. 160, примечание), уже в сочинении Сен-Симона «Промышленность», написанном в 1817 г.[143], встречается эпиграф: Tout par l'industrie, tout pour elle[***]. Данная господином Грюном характеристика «Кате-

[*] — специально. *Ред.*
[**] — феодальный, промежуточный и промышленный классы. *Ред.*
[***] — Все через промышленность, все для неё. *Ред.*

хизиса» состоит, следовательно, в том, что помимо вышеприведённых ложных сведений он и неправильно цитирует, приводя эпиграф значительно более раннего произведения, которого он совсем не знает.

Вот какой основательной немецкой критике подверглось сочинение «Политический катехизис промышленников»! Но и в других местах грюновского литературного винегрета мы встречаем разрозненные замечания, относящиеся сюда же, Господин Грюн, внутренне восхищаясь собственной хитростью, расставляет по полочкам то, что найдено им у Штейна в его характеристике этого произведения, и обрабатывает это с достойным хвалы мужеством.

Господин Грюн, стр. 87: «Свободная конкуренция была нечистым, спутанным понятием, понятием, содержавшим в себе новый мир борьбы я бедствий, борьбы между капиталом и трудом и бедствий рабочего, лишённого капитала. Сен-Симон *очистил понятие промышленности, он свёл его к понятию рабочих,* он сформулировал права и жалобы *четвертого сословия,* пролетариата. Он должен был упразднить право наследства, потому что оно стало бесправием для рабочего, для промышленника. Таково значение его «Катехизиса промышленников»».

Господин Грюн нашёл у Штейна, на стр. 169, следующее замечание относительно «Катехизиса»:

«Истинное значение Сен-Симона заключается, стало быть, в том, что он предвидел неизбежность этого противоречия» (между буржуазией и народом).

Таков оригинал, из которого господин Грюн позаимствовал мысль о *«значении»* «Катехизиса».

Штейн: «Он» (Сен-Симон в «Катехизисе») «начинает с *понятия* промышленного рабочего».

Отсюда господин Грюн выводит свой чудовищный вздору будто Сен-Симон, увидевший в свободной конкуренции *«нечистое понятие»,* «очистил *понятие промышленности* и свёл его к *понятию рабочих».* Что понятие господина Грюна о свободной конкуренции и промышленности является весьма «нечистым» и «спутанным» — это он обнаруживает на каждом шагу.

Не довольствуясь этим вздором, он решается уже на прямую ложь, уверяя, будто Сеи-Симон требовал упразднения права наследства.

Опираясь всё так же на своё понимание штейновского изложения «Катехизиса», он говорит на стр. 88:

«Сен-Симон установил права пролетариата, он дал уже новый лозунг: *промышленники, рабочие* должны подняться на первую ступень власти.

Это было односторонне, но каждая борьба ведёт за собой односторонность; кто не односторонен, тот не может бороться».

Господин Грюн со своей риторикой насчёт односторонности сам здесь односторонне искажает взгляды Штейна, утверждая, будто Сен-Симон хотел «на первую ступень власти поднять» рабочих в собственном смысле, *пролетариев.* Ср. стр. 102, где говорится о Мишеле Шевалье:

«М. Шевалье говорит ещё с очень большим участием о *промышленниках...* Но для ученика, *в отличие от учителя,* промышленники уже не являются *пролетариями;* он объединяет в одном понятии капиталиста, предпринимателя и рабочего, т. е. причисляет праздных людей к категории, которая должна была бы охватить лишь самый бедный и самый многочисленный класс»,

У Сен-Симона к промышленникам, кроме рабочих, относятся и fabricauts, negotiants*, словом — *все деятельные капиталисты,* к которым он даже преимущественно и обращается. Господин Грюн мог прочесть это на первой же странице «Катехизиса». Но, не видев в глаза самой книги, он беллетристически фантазирует о ней понаслышке.

В своём разборе «Катехизиса» Штейн говорит: «... Сен-Симон переходит к *истории промышленности* в её отношении к государственной власти... Он был первым, кто осознал, что в науке о промышленности таится *государственный* момент... Нельзя отрицать, что ему удалось дать значительный толчок. Ибо лишь со времени его деятельности Франция имеет «Историю политической экономии»» и т. д. (стр. 165, 170).

Штейн сам крайне туманен, когда говорит о «государственном моменте» в «науке о промышленности». Но тотчас же прибавляя, что история государства теснейшим образом связана с историей народного хозяйства, он показывает, однако, что у него было правильное чутьё.

Посмотрим теперь, как господин Грюн в дальнейшем, говоря о сен-симонистской школе, присваивает себе этот обрывок штейновской мысли.

«Сен-Симон в своём «Катехизисе промышленников» пытался дать *историю промышленности,* выдвинув в ней *государственный* элемент. *Следовательно,* сам учитель положил начало *политической экономии»* (стр. 99).

Господин Грюн переделывает, «следовательно», прежде всего «государственный *момент»* Штейна в «государственный *элемент»* и превращает эту мысль в бессмысленную фразу тем, что опускает имеющиеся у Штейна более конкретные данные. Этот «камень**, отвергнутый строителями», был действительно

* — фабриканты, купцы. *Ред.*
** Игра слов; Stein — фамилия, «Stein» — «камень». *Ред.*

положен господином Грюном «во главу угла» его «Писем и исследований». Но он стал для него вместе с тем и камнем преткновения. И более того. В то время как Штейн говорит, что Сен-Симон, выдвинув этот государственный момент в науке о промышленности, положил начало *истории* политической экономии, господин Грюн заставляет Сен-Симона положить начало *самой политической экономии.* Господин Грюн рассуждает примерно так: экономия существовала уже *до* Сен-Симона; но, как рассказывает Штейн, *именно он* выдвинул в промышленности государственный момент, значит сделал экономию государственной, т. е. государственной экономией; государственная экономия = политическая экономия, значит Сен-Симон положил начало политической экономии. Господин Грюн бесспорно обнаруживает весьма большую резвость в своих догадках.

В полном соответствии с тем способом, каким, по господину Грюну, Сен-Симон кладёт начало политической экономии, находится и способ, каким он кладёт начало научному социализму:

«Он» (сен-симонизм) «содержит в себе... научный социализм, *ибо* Сен-Симон всю свою жизнь провёл в поисках новой науки»! (стр. 82).

3. «НОВОЕ ХРИСТИАНСТВО» [144]

Столь же блестяще, как до сих пор, господин Грюн приводит и здесь извлечения из извлечений Штейна и Ребо, беллетристически разукрашивая их и безжалостно разрывая то, что. у них представляет собой связанные друг с другом звенья. Мы приведём лишь *один* пример, чтобы показать, что Грюн никогда не держал в руках и этого произведения.

«Сен-Симон хотел установить единое мировоззрение, подходящее для тех органических периодов истории, которые он *явно* противопоставляет критическим. Со времени Лютера мы, по его мнению, живём в обстановке *критического* периода; Сен-Симон рассчитывал обосновать начало нового *органического* периода. *Отсюда* — новое христианство» (стр. 88).

Сен-Симон *никогда* и *нигде* не противопоставлял органические периоды истории критическим. Господин Грюн здесь попросту лжёт. Лишь *Базар* ввёл это деление. Господин Грюн нашёл у Штейна и Ребо, что Сен-Спмон в «Новом христианстве» признаёт *критику,* которую дал Лютер, но находит недостаточной его положительную, догматическую *доктрину.* Господин Грюн смешивает это положение с обрывками воспоминаний о сен-симонистской *школе,* почерпнутыми из тех же источников, и фабрикует из этого своё вышеприведённое утверждение.

Состряпав указанным образом несколько беллетристических фраз по поводу жизни и деятельности Сен-Симона, — причём

единственным источником служат ему Штейн и путеводитель последнего, Ребо, — господин Грюн заканчивает следующим восклицанием:

«И этого Сен-Симона сочли необходимым взять под свою защиту филистеры морали — г-н Ребо и за ним вся толпа его немецких подражателей, прорицая со своей обычной мудростью, что подобного человека, подобную жизнь нельзя мерить *обычной* меркой! — Скажите же: не из дерева ли ваши мерки? Скажите правду, нам будет приятно услышать, что они сделаны из крепкого, хорошего дуба. Дайте их сюда, мы с благодарностью примем их, как ценный дар, мы их не сожжём, боже сохрани! Мы только хотим при помощи их вымерить спины филистеров» (стр. 89).

Такими беллетристическими залихватскими фразами господин Грюн хочет доказать своё превосходство над теми, кто служил ему образцом.

4. СЕН-СИМОНИСТСКАЯ ШКОЛА

Так как господин Грюн читал сен-симонистов ровно столько же, сколько и самого Сен-Симона, т. е. вовсе не читал, то он должен был бы, по крайней мере, делать сносные извлечения из Штейна и Ребо, соблюдать хронологическую последовательность, связно излагать ход событий и отмечать необходимые моменты. Вместо этого он, по наущению своей нечистой совести, поступает как раз наоборот, сваливает, насколько возможно, всё в одну кучу, опускает необходимейшие вещи и путает даже больше, чем при изложении Сен-Симона. Здесь мы поневоле будем ещё более кратки, ибо в противном случае нам пришлось бы написать такую же толстую книгу, какую написал господин Грюн, чтобы отметить каждый его плагиат и каждую ошибку.

О периоде времени с момента смерти Сен-Симона до июльской революции — об этом важнейшем периоде в теоретическом развитии сен-симонизма — мы не узнаём ровно ничего. Таким образом, важнейшая составная часть сен-симонизма, критика существующего строя, совершенно отпадает для господина Грюна. И действительно, трудно было сказать что-нибудь об этом, не зная самих источников, особенно прессы.

Свой курс о сен-симонистах господии Грюн открывает следующим положением:

«Каждому по его способности, каждой способности по сё делам — таков практический догмат сен-симонизма».

Господин Грюн следует за Ребо, который видит (стр. 96) в этом положении переходный пункт от Сен-Симона к сенсимонистам, и затем продолжает так;

«Это непосредственно вытекает из последних слов Сен-Симона: обеспечить всем людям наиболее свободное развитие их задатков».

Здесь господин Грюн хотел быть в чём-то отличным от Ребо. Ребо связывает этот «практический догмат» с «Новым христианством». Господин Грюн считает это домыслом Ребо и без стеснения подставляет на место «Нового христианства» последние слова Сен-Симона. Он не знал, что Ребо просто дал дословное извлечение из «Изложения учения Сен-Симона», год первый, стр. 70.

Господин Грюн не может понять, каким образом здесь у Ребо, после некоторых выдержек, касающихся религиозной иерархии сен-симонизма, вдруг откуда-то сваливается «практический догмат». Между тем, это положение может привести к мысли о повой иерархии лишь в том случае, если рассматривать его в связи с религиозными идеями «Нового христианства», а без них оно требует, в лучшем случае, лишь обыденной классификации общества; господин же Грюн воображает, что из одного этого положения уже вытекает иерархия. Он говорит на стр. 91:

«Каждому по его способности, — это означает возведение католической иерархии в закон общественного порядка. Каждой способности по её делам — означает превращение мастерской в ризницу, превращение всей гражданской жизни в царство попов».

У Ребо он находит в вышеупомянутом извлечении из «Изложения» следующее место:

«Появится воистину вселенская церковь... вселенская церковь управляет как духовными, так и мирскими делами... Наука священна, промышленность священна... всякое добро есть церковное добро, всякая профессия есть религиозная функция, есть ступень в социальной иерархии. — *Каждому по его способности, каждой способности по её делам»*.

Господину Грюну явно достаточно было только поставить этот тезис на голову, превратить предшествующие положения в выводы из заключительного положения, чтобы прийти к своей совершенно непостижимой фразе.

Грюновское воспроизведение сен-симонизма «до того запутано и хаотично», что на стр. 90 он превращает «практический догмат» в «духовный пролетариат», этот духовный пролетариат он превращает в «иерархию духов», а эту последнюю — в верхушку иерархии. Если бы он прочёл хотя бы только «Изложение», он заметил бы, что религиозная концепция «Нового христианства», в связи с вопросом о том, как же определяется capacite[*], с неизбежностью приводит к признанию иерархии и её верхушки.

[*] — способность. *Ред.*

Всё рассмотрение и критика «Изложения» 1828—1829 гг. исчерпывается у господина Грюна одним положением: a chacun selon sa capacite, a chaque capacite selon ses oeuvres*. Что же касается, помимо этого, *«Producteur»*[145] и *«Organisatear»,* то он о них почти ни разу не упоминает. Он перелистывает Ребо и находит в отделе «Третья эпоха сен-симонизма», стр. 126 (Штейн, стр. 205), следующий отрывок:

«... и через несколько дней *«Globe»* вышел с подзаголовком *«Газета, посвящённая учению Сен-Симона»,* причём это учение было *резюмировано* на его первой странице следующим образом:

Религия

Наука *Промышленность*

Всеобщая ассоциация».

От вышеуказанного положения господин Грюн непосредственно перескакивает к 1831 г., обрабатывая Ребо следующим образом (стр. 91):

«Сен-симонисты выразили свою систему в следующей *схеме,* формулировка которой принадлежит главным образом Базару:

Религия

Наука *Промышленность*

Всеобщая ассоциация».

Господин Грюн опускает три положения, которые тоже находятся в заголовке «Globe»[146] и все относятся к практическим социальным реформам. Они встречаются и у Штейна и у Ребо. Он делает это для того, чтобы превратить эту простую вывеску газеты в «схему» системы. Он обходит молчанием то, что приведённая «схема» находится в заголовке «Globe», и, исказив текст заголовка, оказывается затем в состоянии разделаться со всем сен-симонизмом хитроумным критическим замечанием, что религия помещена *наверху.* А между тем он мог бы вычитать у Штейна, что в «Globe» дело обстоит совершенно иначе. «Globe» содержит — чего, впрочем, не мог знать господин Грюн — подробнейшую и серьёзнейшую критику существующего строя, особенно его экономических порядков.

Откуда господин Грюн получил новые и притом важные сведения, что формулировка этой «схемы» из четырёх слов «принадлежит *главным образом Базару»,* — сказать трудно.

С января 1831 г. господин Грюн перескакивает назад к октябрю 1830 года:

---

* — каждому по его способности, каждой способности по её делам. *Ред.*

«В *период Базара»* (откуда этот период взялся?), «вскоре после июльской революции, сен-симонисты представили краткое, но исчерпывающее исповедание своей веры в палату депутатов, в ответ на выпад гг. Дюпена и Могена, обвинивших их с высоты трибуны в том, что они проповедуют общность имущества и общность жён».

Затем приводится самое обращение, к которому господин Грюн делает следующее примечание:

«Как всё это разумно и сдержанно! Базар редактировал этот документ, представленный палате» (стр. 92—94).

Что касается этого последнего замечания, то Штейн на стр. 205 говорит:

«Судя по форме и тону этого документа, мы ни минуты не колеблемся признать, вместе с Ребо, что он был составлен *скорее* Базаром, чем Анфантеном».

А Ребо на стр. 123 говорит:

«По всей форме и по умеренному тону этого документа легко видеть, что он возник *скорее* по инициативе Базара, чем его коллеги».

Гениальная смелость господина Грюна превращает предположение Ребо, что инициатива составления этого обращения исходила *скорее* от Базара, чем от Анфантена, в категорическое утверждение, что редакция этого документа принадлежит целиком Базару. Переход к этому документу является переводом из Ребо (стр. 122):

«Гг. Дюпен и Моген заявили с высоты трибуны, что образовалась секта, проповедующая общность имущества и общность жён».

Господин Грюн лишь отбрасывает приводимую Ребо дату, говоря вместо этого: «вскоре после июльской революции». Вообще, хронология не подходящий элемент для тех приёмов, какими господин Грюн старается эмансипироваться от своих предшественников. От Штейна он здесь отделяет себя тем, что вводит в текст то, что у Штейна находится в примечании, опускает вступительную часть обращения, переводит выражение fonds de production (производительный капитал) через *«недвижимое имущество»,* a classement, social des individus (общественная классификация индивидов) через «общественный порядок отдельных личностей».

Затем идёт несколько неряшливых замечаний об истории сен-симонистской школы, представляющих такую же художественную мозаику из Штейна, Ребо и Л. Блана, как и рассмотренное выше жизнеописание Сен-Симона. Предоставляем читателю самому проверить это по книге господина Грюна.

Мы сообщили читателю всё, что господин Грюн смог сказать о сен-симонизме в период Базара, т. е. со смерти Сен-Симона до первого раскола. Теперь он может пустить в ход свой беллетристически-критический козырь, назвав Базара «плохим диалектиком» и продолжая:

«Но таковы республиканцы. Катон или Базар, — они умеют только умирать; если они не закалывают себя кинжалом, то они кончают *разрывом сердца»* (стр. 95).

«Несколько месяцев спустя после этого спора у *него»* (Базара) «произошёл *разрыв сердца.»* (Штейн, стр. 210).

Насколько верно замечание господина Грюна, показывает пример таких республиканцев, как Левассёр, Карно, Барер, Бийо-Варенн, Буонарроти, Тест, д'Аржансон и т. д. и т. д.

Затем следует несколько банальных фраз об Анфантене. Мы обращаем при этом внимание только на следующее открытие господина Грюна:

«Разве на примере данного исторического явления не становится совершенно ясным, что религия есть не что иное, как сенсуализм, что материализм может смело претендовать на такое же происхождение, как сам святой догмат?» (стр. 97).

Господин Грюн с самодовольным видом оглядывается вокруг: «*Подумал* ли уже кто-нибудь *об этом?»* Он никогда не «подумал бы об этом», если бы раньше «Hallische Jahrbucher» «не подумали об этом», в связи с вопросом о романтиках. Однако можно было бы надеяться, что с тех пор господин Грюн мог бы продвинуться вперёд в своих размышлениях.

Как мы видели, господин Грюн не знает ровно ничего обо всей экономической критике у сен-симонистов. Однако он использует Анфантена, чтобы бросить несколько слов и об экономических выводах из учения Сен-Симона, о которых он фантазировал уже выше. Дело в том, что он находит у Ребо, на стр. 129 и сл., и у Штейна, на стр. 206, извлечения из политической экономии Анфантена, но он, конечно, извращает вопрос и здесь: отмену налогов на предметы необходимейших жизненных потребностей, которую Ребо и Штейн, по Анфантену, правильно изображают как следствие, вытекающее из проектов о праве наследования, — он превращает в отдельное, независимое мероприятие, стоящее *рядом* с этими проектами. Его оригинальность проявляется и в том, что он извращает хронологический порядок, говоря сперва о *священнике* Анфантене и о Менильмонтане[147], а затем об *экономисте* Анфантене, между тем как его предшественники рассматривают экономические работы Анфантена в связи с периодом Базара, одновременно с «Globe», для которого они писались[148]. Если

здесь он привлекает период Базара для характеристики менильмонтанского периода, то позже, говоря о политической экономии и М. Шевалье, он привлекает менильмонтанский период. Повод к этому даёт ему «Новая книга»[149]: предположение Ребо, что автором этой книги был М. Шевалье, он по своему обыкновению превращает в категорическое утверждение.

Господин Грюн изложил, таким образом, сен-симонизм «во всём его объёме» (стр. 82). Он исполнил своё обещание «не распространять свой критический разбор на сен-симонистскую литературу» (там же) и поэтому весьма некритически запутался в совсем другой «литературе» — в книгах Штейна и Ребо. Взамен он сообщает нам несколько соображений о лекциях по политической экономии М. Шевалье 1841—1842 гг., когда тот ужа давно перестал быть сен-симонистом. Когда господин Грюн писал о сен-симонизме, он имел перед собой критику этих лекций в «Revue des deux Mondes», которую он постарался использовать тем же способом, каким он использовал прежде Штейна и Ребо. Мы дадим здесь лишь один образчик его критической проницательности:

«Он утверждает там, что производится недостаточно. Это замечание вполне достойно старой экономической школы с её заскорузлой односторонностью... Пока политическая экономия не поймёт, что производство зависит от потребления, до тех пор эта так называемая наука не даст свежих побегов» (стр. 102).

Мы видим, как высоко господин Грюн, с заимствованной им у «истинного социализма» фразеологией о потреблении и производстве, вознёсся над всей экономической литературой. Не говоря о том, что у каждого экономиста он может прочесть, что предложение зависит также от спроса, — т. е., что производство зависит от потребления, — во Франции существует даже особая экономическая школа, школа Сисмонди, которая хочет установить другую зависимость производства от потребления, чем та, которая без того осуществляется посредством свободной конкуренции, причём эта школа находится в самом решительном противоречии с экономистами, на которых нападает господин Грюн. Мы, впрочем, увидим впоследствии, что господин Грюн с успехом эксплуатирует вверенный ему капитал — единство производства и потребления.

За скуку, какую господин Грюн вызвал у читателя своими выдержками из Штейна и Ребо, выдержками, которые он разбавил водой, фальсифицировал и уснастил своей фразеологией, — за всё это он вознаграждает читателя следующим младогермански-брызжущим, гуманистически-пламенным и социалистически-сверкающим фейерверком:

«Весь сен-симонизм, как социальная система, был не чем иным, как ливнем мыслей, который пролила на почву Франции благодатная туча» (выше, на стр. 82—83: «световая масса, но ещё в качестве светового хаоса» (!), «а *неупорядоченной лучезарности»*!!). «Это было зрелище, производившее одновременно и самое потрясающее и самое забавное действие. Сам автор умер ещё до постановки, один режиссёр — во время представления; прочие же режиссёры и все актёры сбросили с себя свои театральные костюмы, наспех надели свои обычные гражданские платья, вернулись домой и сделали вид, будто ничего не произошло. Это было интересное, под конец несколько запутанное зрелище; некоторые актёры шаржировали, — вот и всё» (стр. 104).

Очень правильно выразился Гейне о своих подголосках: «Я сеял зубы драконов, а сбор жатвы дал мне блох».

ФУРЬЕРИЗМ

Кроме переводов нескольких мест из «Четырёх движений»[150], трактующих о любви, мы и здесь не узнаём ничего такого, что не было бы уже изложено полнее у Штейна. С моралью господин Грюн справляется при помощи положения, которое задолго до Фурье было высказано уже сотней других писателей:

«Мораль, по Фурье, есть не что иное, как систематическая попытка подавить страсти человека» (стр. 147).

Христианская мораль никогда не давала самой себе другого определения. Критике, которой Фурье подвергает современное сельское хозяйство и промышленность, господин Грюн не уделяет никакого внимания, а по поводу его критики торговли довольствуется переводом нескольких общих положений из «Введения» к одному отделу «Четырёх движений» («Возникновение политической экономии и споры о торговле», стр. 332, 334 в «Четырёх движениях»). Затем по поводу французской революции следует несколько выдержек из «Четырёх движений» и одна из «Трактата об ассоциации»[151] вместе с известными уже из Штейна таблицами о цивилизации. Так критическая часть идей Фурье, эта их важнейшая часть, излагается совершенно наспех, самым поверхностным образом, на двадцати восьми страницах дословных переводов, причём переводы эти ограничиваются, за очень немногими исключениями, лишь самым общим и абстрактным и сваливают в одну кучу важное и неважное.

Господин Грюн переходит затем к изложению системы Фурье. Полнее и лучше она давно изложена в цитированном уже Штейном сочинении *Хуроа.* Правда, господин Грюн считает «безусловно необходимым» сообщить свои глубокомысленные соображения о «сериях» Фурье, но единственно, что он

может сделать в данном направлении, — это дословно перевести ряд цитат из самого Фурье и затем сочинить, как мы увидим ниже, несколько беллетристических фраз о природе числа. Он вовсе не старается показать, как Фурье пришёл к этим сериям и как он и его ученики построили их; он ни в какой мере не разъясняет внутреннюю конструкцию этих серий. Подобные конструкции, так же как и гегелевский метод, можно критиковать лишь показывая, как они строятся, и тем самым доказывая, что ты господствуешь над ними.

Наконец, у господина Грюна совершенно отступает на задний план одна черта, которую Штейн хоть в какой-то мере подчёркивает: противоположность между travail repugnant и travail attrayant*.

Центром тяжести всего этого изложения является критика, которой подвергается Фурье у господина Грюна. Мы напомним читателю то, что говорили уже выше об источниках грюновской критики, и покажем теперь на нескольких примерах, как господин Грюн сперва принимает положения «истинного социализма», а затем утрирует и фальсифицирует их. Вряд ли нужно ещё упоминать, что отстаиваемое Фурье деление между капиталом, талантом и трудом даёт богатейший материал для умничанья, что здесь можно без конца разглагольствовать на тему о невозможности и несправедливости подобного деления, о привхождении наёмного труда и т. д., не критикуя вовсе этого деления на основе *действительного* отношения между трудом и капиталом. Ещё до господина Грюна бесконечно лучше всё это сказал Прудон, но и он не затронул даже при этом существа вопроса.

Критику *психологии* Фурье господин Грюн черпает, как и всю свою критику, из «сущности человека»:

«Ибо человеческая сущность есть всё во всём» (стр. 190). «Фурье также апеллирует к этой человеческой сущности, внутреннюю обитель» (!) «которой он нам раскрывает по-своему в таблице двенадцати страстей; и он — подобно всем честным и разумным людям — хочет воплотить внутреннюю сущность человека в действительность, *в практику.* То, что находится внутри, должно проявиться и вовне, и, таким образом, *вообще должно быть устранено различие между внутренним и внешним.* История человечества кишит социалистами, если мы будем распознавать их по этому признаку... для характеристики каждого из них важно лишь то, что он понимает под *сущностью человека»* (стр. 190).

Или, вернее, для «истинных социалистов» важно лишь подсунуть каждому мысли о сущности человека и превратить различные ступени социализма в различные философские концепции

* — отталкивающим трудом и привлекательным трудом. *Ред.*

сущности человека. Эта неисторическая абстракция заставляет господина Грюна провозгласить, что устраняется всякое различие между внутренним и внешним, и этим поставить под угрозу дальнейшее существование человеческой сущности. Впрочем, совершенно непонятно, почему немцы так невероятно кичатся своей мудростью относительно сущности человека, тогда как вся их премудрость, признание трёх всеобщих свойств — рассудка, сердца и воли — есть нечто общеизвестное со времён Аристотеля и стоиков. С этой точки зрения господин Грюн упрекает Фурье в том, что тот «рассекает» человека на двенадцать страстей.

«Насчёт полноты этой таблицы, говоря *психологически,* я не стану терять лишних слов; я считаю её недостаточной» — (на этом публика, «говоря психологически», может успокоиться). — «Разъясняет ли нам эта дюжина, *что такое* человек? Нисколько. Фурье мог бы с таким же успехом назвать пять чувств. В них заключён *весь человек,* если их объяснить, если уметь истолковать их человеческое содержание» (точно это «человеческое содержание» не зависит целиком от ступени производства и общения людей). «Более того, человек заключается целиком даже в *одном* чувстве, в чувствительности, он чувствует иначе, чем животное», и т. д. (стр. 205).

Мы видим, как господин Грюн пытается здесь впервые во всей книге что-то сказать, с фейербахианской точки зрения, по поводу психологии Фурье. Мы видим также, что за фантазия этот «весь человек», который «заключается» в одном единственном свойстве действительного индивида и объясняется философом из этого свойства; что это вообще за «человек», который рассматривается не в своей действительной исторической деятельности и бытии, а может быть выведен из своей собственной ушной мочки или какого-нибудь иного признака, отличающего его от животных. Этот человек «заключается» в самом себе, как свой собственный нарыв. Что человеческая чувствительность носит человеческий характер, а не животный, — это откровение делает, что и говорить, не только излишней всякую попытку психологического объяснения, но является в то же время и критикой всей психологии.

Трактовку любви у Фурье господин Грюн может критиковать без малейшего труда, поскольку Грюн судит о его критике современных любовных отношений на основании тех фантазий, с помощью которых Фурье хотел создать себе представление о свободной любви. Как настоящий немецкий филистер, господин Грюн принимает эти фантазии всерьёз. Только их, собственно, он и принимает всерьёз. Но если уж он хотел заняться этой стороной системы, то непонятно, почему он не занялся взглядами Фурье на воспитание, которые представляют наилучшее, что имеется в этой области, и содержат в себе гениаль-

нейшие наблюдения. Вообще же из рассуждений господина Грюна о любви ясно видно, что он, как истый младогерманский беллетрист, мало что почерпнул из критики, которую дал Фурье. Он думает, что безразлично, исходить ли из упразднения брака или из упразднения частной собственности: одно непременно должно повлечь за собой другое. Но нужно обладать чисто беллетристической фантазией, чтобы желать *исходить* из другой формы разложения брака, чем та, которая уже существует теперь на практике в буржуазном обществе. У самого Фурье он мог бы заметить, что тот всегда исходит только из преобразования производства.

Господин Грюн удивляется, что Фурье, который исходит повсюду из склонности (что у Фурье называется притяжением), делает всякого рода «математические» опыты, почему он и называет Фурье на стр. 203 «математическим социалистом». Даже оставив в стороне обстоятельства жизни Фурье, господин Грюн должен был бы серьёзней заняться притяжением: он тогда скоро убедился бы, что подобное природное отношение не может быть определено точнее без вычислений. Вместо этого он преподносит нам беллетристические, перемешанные с гегелевскими традициями филиппики против числа, где встречаются такого рода места:

Фурье «вычисляет молекулы Твоего ненормальнейшего вкуса» —

воистину чудо! — и далее:

«Столь жестоко преследуемая цивилизация основывалась на бессердечной таблице умножения... число не есть нечто определённое... Что такое единица? Единица не знает покоя, она становится двойкой, тройкой, четвёркой» —

словом, она похожа на немецкого деревенского пастора, который тоже «не знает покоя», пока не обзаведётся женой и девятью детьми...

«Число убивает все существенное и действительное. Что означает половина разума, треть истины?»

С таким же успехом он мог бы спросить: что такое позеленевший логарифм?..

«В случае органического развития число сходит с ума» —

положение, на котором основываются физиология и органическая химия (стр. 203, 204).

«Кто принимает число за меру вещей, тот становится эгоистом, — нет, тот *уже есть* эгоист».

К этому положению он находит возможным присоединить, утрируя его, заимствованный им у Гесса (см. выше) тезис:

«Весь организационный план Фурье основывается на одном только эгоизме... Фурье оказывается как раз наихудшим выражением цивилизованного эгоизма» (стр. 206, 208).

Он тут же доказывает это, повествуя о том, как в мире, построенном на началах Фурье, последний бедняк ест ежедневно сорок блюд, как там ежедневно принимают пищу пять раз, а жизнь человеческая продолжается 144 года и т. д. Грандиозный образ человеческой жизни, который Фурье с наивным юмором противопоставляет скромной посредственности людей периода Реставрации, даёт господину Грюну лишь повод взять из всего этого невиннейшую сторону и снабдить её моральными филистерскими комментариями.

Читая упрёки господина Грюна по адресу Фурье за его концепцию французской революции, мы предвкушаем и его собственное понимание революционного времени:

«Если бы сорок лет назад» (говорит он от лица Фурье) «знали об ассоциации, то можно было бы избежать революции. Но как же случилось» (спрашивает господин Грюн), «что министр Тюрго знал о праве на труд, а между тем голова Людовика XVI всё-таки скатилась с эшафота? Ведь с помощью права на труд было бы легче выплатить государственный долг, чем с помощью куриных яиц» (стр. 211).

Господин Грюн проглядел только ту мелочь, что право на труд, о котором говорит Тюрго, есть свободная конкуренция, а для установления этой-то свободной конкуренции и необходима была революция.

Господин Грюн может резюмировать всю свою критику Фурье в положении, что Фурье вовсе не подверг «цивилизацию» «основательной критике». Почему же Фурье не сделал этого? Послушаем:

«Критика касалась *проявлений* цивилизации, но не её *основ;* как нечто *наличное,* цивилизация выставлена в отвратительном, в смешном виде, но она не исследована в её *корнях.* Ни *политика,* ни *религия* не предстали перед судом критики, и-поэтому *сущность человека* осталась неисследованной» (стр. 209).

Господин Грюн объявляет здесь, следовательно, действительные жизненные отношения *проявлениями,* а религию и политику — *основой и корнем* этих проявлений. На примере этого истасканного тезиса можно видеть, как «истинные социалисты» в противовес тем изображениям действительности, которые дают французские социалисты, выставляют в качестве высшей истины идеологические фразы немецких философов и в то же

время стремятся связать свой собственный объект, сущность человека, с результатами французской критики общества. Само собой разумеется, что если религия и политика признаются основой материальных жизненных отношений, то всё сводится в последней инстанции к исследованиям сущности человека, т. е. к сознанию, которое имеет человек о самом себе. — Мы видим в то же время, как безразлично господину Грюну, что списывать; в другом месте — как и в «Rheinische Jahrbucher» — он на свой манер присваивает себе то, что было сказано в «Deutsch-Franzosische Jahrbucher» об отношении между citoyen* и bourgeois** и что диаметрально противоположно вышеприведённому тезису.

Мы оставили напоследок изложение тезиса о производстве и потреблении, перешедшего к господину Грюну как завет «истинного социализма». Изложение это представляет собой поразительный пример того, как господин Грюн прилагает положения «истинного социализма», в качестве мерила, к деятельности французов и как он превращает эти положения в совершенную бессмыслицу тем, что вырывает их из состояния полной неопределённости.

«Производство и потребление можно в теории и во *внешней действительности* отделить друг от друга в пространстве и во времени, но по своей сущности они — одно и то *же.* Разве какая-нибудь обычнейшая ремесленная деятельность — например, хлебопечение — не есть производство, которое для сотен других людей становится потреблением? Она становится потреблением даже для самого пекаря, который ведь потребляет хлеб, воду, молоко, яйца и т. д. Разве потребление обуви и платьев не является производством для сапожников и портных?. Разве я не произвожу, когда ем хлеб? Я произвожу очень многое: я произвожу мельницы, квашни, печи, а следовательно и плуги, бороны, цепы, мельничные колёса, столярную работу, работу каменщика» («а следовательно» — столяров, каменщиков и крестьян, «следовательно» их родителей, «следовательно» всех их предков, «следовательно» — Адама). «Разве я не потребляю, когда произвожу? Конечно да, и притом в огромных размерах... Когда я читаю книгу, то я, конечно, потребляю прежде всего продукт многолетнего труда; когда я её храню для себя или порчу, я потребляю вещество и работу бумажной фабрики, типографии, переплётчика. Но разве я при этом ничего не произвожу? Я произвожу, может быть, новую книгу, а значит и новую бумагу, новый набор, новую типографскую краску, новые переплётные инструменты; если я ее только читаю и если её читает ещё тысяча других людей, то мы производим благодаря нашему потреблению новое издание, а значит и все те материалы, которые необходимы для его осуществления. Люди, изготовляющие всё это, в свою очередь потребляют массу сырья, которое должно быть произведено и которое только благодаря потреблению и может быть произведено... Одним словом, *деятельность* и *использование,* это — одно и то же; только наш превратный мир оторвал их друг от друга, вставил между

* — гражданином государства. *Ред.*
** — здесь: членом гражданского общества. *Ред.*

ними понятие *стоимости* и *цены* и этим понятием разорвал пополам человека, а с ним и общество» (стр. 191, 192).

В действительности производство и потребление часто находятся в противоречии друг с другом. Но достаточно-де правильно *истолковать* это противоречие, достаточно *понять* истинную *сущность* производства и потребления, чтобы установить единство обоих и устранить всякое противоречие. Эта немецко-идеологическая теория оказывается вполне приноровленной к существующему миру; единство производства и потребления доказывается на примерах из современного общества, оно существует *в себе.* Господин Грюн доказывает прежде всего, что существует вообще отношение между производством и потреблением. Он рассуждает о том, что он не мог бы носить сюртук или есть хлеб, если бы эти вещи не производились, и что в современном обществе существуют люди, которые производят сюртуки, башмаки, хлеб, между тем как другие люди являются потребителями этих вещей. Господин Грюн считает этот взгляд новым. Он высказывает его классическим, беллетристически-идеологическим языком. Например:

«Думают, что использование кофе, сахара и т. д. является просто потреблением; но разве это использование не является производством в колониях?»

Он мог бы с таким же успехом спросить: не является ли это использование для негра-невольника наслаждением прелестей плети[*], не является ли оно производством избиений в колониях? Мы видим, что этот высокопарный способ выражения приводит лишь к апологии существующих условий. Другое положение господина Грюна гласит, что он потребляет, когда производит, именно потребляет сырьё и вообще издержки производства; словом — из ничего не получается ничего, человеку необходим *материал.* В любой книге по политической экономии он мог бы в главе о воспроизводительном потреблении найти описание того, какие сложные взаимосвязи возникают в пределах этого отношения, если не довольствоваться вместе с господином Грюном тривиальной истиной, что без кожи нельзя сделать башмаков.

Итак, господин Грюн пришёл пока к убеждению, что следует производить, чтобы потреблять, и что при производстве потребляется сырой материал. Настоящая трудность начинается для него тогда, когда он хочет доказать, что потребляя он производит. Здесь господин Грюн делает совершенно

[*] Игра слов: «Genus» означает «использование», а также «наслаждение». *Ред.*

неудавшуюся попытку хоть сколько-нибудь разобраться в тривиальнейшем и обыденнейшем отношении между спросом и предложением. Он приходит к пониманию того, что его потребление, т. е. его спрос, производит новое предложение. Но он забывает, что его спрос должен быть *эффективным* спросом, что он должен предложить эквивалент за требуемый им продукт, чтобы вызвать этим новое производство. Экономисты тоже ссылаются на неразрывную связь потребления и производства и на абсолютное тождество спроса и предложения, и именно когда они хотят доказать, что никогда не бывает перепроизводства; но таких несуразных и банальных вещей, как господин Грюн, они при этом не говорят. Впрочем, все дворяне, попы, рантье и т. д. таким же точно образом искони доказывали, что они производительны. Господин Грюн забывает далее, что хлеб производится ныне с помощью паровых мельниц, а раньше производился с помощью ветряных и водяных мельниц, а ещё раньше — с помощью ручных, что эти различные способы производства хлеба совершенно независимы от простого акта его поедания и что, следовательно, мы имеем здесь дело с историческим развитием производства, — о чём совершенно не думает «производящий в огромных размерах» господин Грюн. Господину Грюну не приходит даже в голову, что вместе с этими различными ступенями производства даны и различные отношения производства к потреблению, различные противоречия между обоими, что эти противоречия нельзя понять, не изучив каждого из этих способов производства и всего основанного на нём общественного строя, а разрешить эти противоречия можно только посредством практического изменения данного способа производства и данного строя. Если господин Грюн уже по тривиальности своих прочих примеров стоит много ниже ординарнейших экономистов, то своим примером с книгой он доказывает, что они гораздо «человечнее», чем он. Они вовсе не требуют, чтобы он, потребив какую-нибудь книгу, сейчас же произвёл новую! Они довольствуются тем, что он этим производит свое собственное образование и, таким образом, действует вообще благотворно на производство. Опустив промежуточный член, уплату наличными, — которую он делает излишней тем, что попросту абстрагируется от неё, но благодаря которой только и становится *эффективным* его спрос, — господин Грюн превращает воспроизводительное потребление в некое чудо. Он предаётся чтению и одним этим своим *чтением* даёт возможность словолитчикам, фабрикантам бумаги и печатникам производить новый шрифт, новую бумагу, новые книги. Одно его потребление возмещает им все издержки

производства. Впрочем, мы уже достаточно показали, с какой виртуозностью господин Грюн умеет из старых книг вычитывать новые и каковы его заслуги перед коммерческим миром в качестве производителя новой бумаги, нового шрифта, новой типографской краски и новых переплётных инструментов. Первое письмо в книге Грюна заканчивается словами: «Я собираюсь ринуться в промышленность». Нигде во всей книге господин Грюн не отказывается от этого своего девиза.

В чём же заключалась в таком случае вся деятельность господина Грюна? Чтобы доказать положение «истинного социализма» о единстве производства и потребления, господин Грюн прибегает к тривиальнейшим положениям политической экономии относительно спроса и предложения, а чтобы использовать для своих целей эти последние, он выбрасывает из них необходимые промежуточные звенья и тем самым превращает их в чистейшие фантазии. Ядром всего этого, следовательно, является лишь невежественное и фантастическое освящение существующего строя.

Характерен ещё социалистический вывод Грюна, представляющий опять-таки косноязычный пересказ того, что было сказано его немецкими предшественниками. Производство и потребление существуют раздельно, потому что наш превратный мир оторвал их друг от друга. Как же дошёл до этого наш превратный мир? Он вставил между обоими некое *понятие.* Тем самым он разорвал человека *пополам.* Не довольствуясь этим, он разрывает пополам также и общество, т. е. самого себя. Эта трагедия произошла в 1845 году.

Единство производства и потребления, имевшее у «истинных социалистов» первоначально тот смысл, что сама деятельность должна доставлять наслаждение (у них, правда, это было чисто фантастическим представлением), толкуется господином Грюном дальше в том смысле, что «потребление и производство, говоря экономически, должны *покрывать друг друга»* (стр. 196), что не должно быть излишка продуктов над нуждами непосредственного потребления, чем, разумеется, было бы приостановлено всякое движение. Поэтому он с важным видом упрекает Фурье в том, что тот-де хочет *нарушить* это единство *перепроизводством.* Господин Грюн забывает, что перепроизводство вызывает кризисы только благодаря своему влиянию на меновую стоимость продуктов, а между тем эта-то меновая стоимость исчезла не только у Фурье, но и в наилучшем из миров, построенном господином Грюном. Об этой филистерской глупости можно сказать только то, что она вполне достойна «истинного социализма».

Господин Грюн то и дело повторяет с большим самодовольством свой комментарий к теории «истинного социализма» о производстве и потреблении. Так, говоря о Прудоне, он пишет:

«Проповедуйте социальную свободу потребителей, и Вы обретёте истинное равенство производства» (стр. 433).

Нет ничего легче подобной проповеди! Ошибка заключалась до сих пор лишь в том,

«что потребители не были воспитанны, образованны, что не все потребляют *по-человечески»* (стр. 432). «Этот взгляд, согласно которому потребление является масштабом производства, а не наоборот, есть смерть всех существовавших до сих пор экономических воззрений» (там же). «При истинной солидарности людей становится истиной даже то положение, что потребление каждого предполагает потребление всех» (там же).

Потребление каждого в рамках конкуренции предполагает plus ou moins* непрерывное потребление всех, подобно тому как производство каждого предполагает производство всех. Вопрос только в том, *как,* каким образом это происходит. На это господин Грюн отвечает лишь моральным постулатом о *человеческом* потреблении, о познании «истинной сущности потребления» (стр. 432). Так как он ровно ничего не знает о действительных отношениях производства и потребления, то ему ничего другого и не остаётся, как укрыться в последнем убежище «истинного социализма», каковым является сущность человека. По той же причине он неизменно берёт своей исходной точкой не производство, а потребление. Если исходить из производства, то приходится подумать о действительных условиях производства и о производительной деятельности людей. Если же исходить из потребления, то можно успокоиться на заявлении, что теперь потребляют не «по-человечески», можно успокоиться на постулате о «человеческом потреблении», о воспитании в духе истинного потребления и на подобных ещё фразах, ни мало не задумываясь над действительными жизненными отношениями людей и над их деятельностью.

В заключение нужно ещё упомянуть, что как раз те экономисты, которые исходили из потребления, были реакционерами и игнорировали революционную сторону конкуренции и крупной промышленности.

«ОГРАНИЧЕННЫЙ ПАПАША КАБЕ» И ГОСПОДИН ГРЮН

Господин Грюн заканчивает свой экскурс о школе Фурье и о г-не Ребо следующими словами:

«Я хочу пробудить у организаторов труда *сознание их сущности,* я хочу *показать* им *исторически,* откуда они происходят... этим ублюдкам...

---

* — более или менее. *Ред.*

которые *не породили ни малейшей мысли из самих себя.* А впоследствии я, может быть, буду иметь случай расправиться с г-ном Ребо, и не только с г-ном Ребо, но и с Жеем. В сущности говоря, первый не так уж плох, он только глуп; второй же более чем глуп — он учён.

Итак» (стр. 260).

Гладиаторская поза, которую принимает господин Грюн, его угрозы по адресу Ребо, его презрение к учёности, его громкие обещания — всё это верные признаки того, что он готовится вершить великие дела. Обладая полным «сознанием его сущности», мы догадались по этим симптомам, что господин Грюн подготовляет здесь один из самых чудовищных плагиатов. Для того, кто уразумел его тактику, его базарная крикливость теряет свой невинный характер и всегда оказывается делом хитрого расчёта.

«Итак»:

Следует глава с заголовком:

«Организация труда!»

«Где зародилась эта мысль? — Во Франции. — Но как?»

Опять подзаголовок:

«Ретроспективный взгляд на XVIII век».

«Где зародилась эта» глава господина Грюна? — «Во Франции. — Но как?» Это читатель сейчас узнает.

Напомним ещё раз читателю, что господин Грюн собирается здесь будить у французских организаторов труда сознание их сущности при помощи основательной, выдержанной в немецком духе, исторической демонстрации.

Итак:

Когда господин Грюн заметил, — а заметил он это уже давно, — что Кабе «ограничен» и что его «миссия давно уже завершена», то это не означало, что «всё, естественно, пришло к концу». Наоборот, он возложил на Кабе новую миссию — с помощью нескольких произвольно выхваченных цитат создать французский «фон» для грюновской немецкой истории социалистического движения XVIII века.

С чего он начинает?—С *«производительного»* чтения.

Кабе в XII и XIII главах своего *«Путешествия в Икарию»* приводит довольно беспорядочно мнения новых и старых авторитетов в пользу коммунизма. Он отнюдь не задаётся целью дать картину целого исторического движения. Коммунизм представляется французскому буржуа какой-то подозрительной особой. Хорошо, говорит Кабе, я приведу Вам свидетельства почтеннейших людей всех эпох, благоприятно высказывающихся

о характере моего клиента; и Кабе поступает, как адвокат. Даже свидетельства, неблагоприятные для его клиента, он превращает в благоприятные. От адвокатской речи не приходится требовать исторической правды. Если какой-нибудь знаменитый человек случайно обронил слово против денег, против неравенства, богатства, против социальных недугов, то Кабе подхватывает это слово, просит повторить его, делает из него символ веры данного лица, печатает его, хлопает в ладоши и с ироническим добродушием обращается к своему раздосадованному буржуа: «Послушайте, послушайте, разве он не был коммунистом?» Он не пропускает никого — ни Монтескьё, ни Сиейеса, ни Ламартина, ни даже Гизо; все — коммунисты malgre eux*. Voila mon Communiste tout trouve!**

Господин Грюн в припадке своего производительного настроения погружается в чтение цитат, собранных Кабе для характеристики XVIII века; ни на минуту не допускает он сомнения в правильности всего этого, он преподносит читателю свою фантазию о мистической связи между писателями, случайно встретившимися у Кабе на одной странице, и всю эту мешанину он поливает младогермански-беллетристическим соусом, окрестив её вышеуказанным заглавием.

Итак:

Господин Грюн.	*Кабе.*
Господин Грюн начинает свой обзор следующими словами:	Кабе начинает свои цитаты следующими словами:
«Социальная идея не свалилась с неба, она возникла органически, т. е. путём постепенного развития. Я не могу здесь дать полную её историю, не могу начать с индусов и китайцев, перейти затем в Персию, Египет и Иудею, выведать у греков и римлян, каково их общественное сознание, допросить христианство, неоплатонизм и патристику, выслушать средние века и арабов, исследовать реформацию и пробуждающуюся философию и так добраться до XVIII века» (стр. 261).	«Вы, противники коллективности, утверждаете, что в её пользу имеются лишь случайные мнения, легковесные и не заслуживающие доверия. Так вот, я допрошу перед вами историю и всех философов: слушайте! Я не стану говорить вам о многочисленных древних народах, у которых была осуществлена общность имущества! Не стану также говорить ни о евреях... ни о египетских жрецах, ни о Миносе... Ликурге и Пифагоре... ни о Конфуции и Зороастре, из которых первый провозгласил этот принцип в Китае, а второй — в Персии» («Путешествие в Икарию», второе издание, стр. 470).

* — помимо своей воли. *Ред.*
** — И вот мой коммунист готов! *Ред.*

После приведённых нами мест Кабе переходит к греческой и римской истории, допрашивает христианство, неоплатонизм, патристику, средние века, реформацию, пробуждающуюся философию. Ср. Кабе, стр. 471—482. Списывание этих одиннадцати страниц господин Грюн предоставляет другим, «более терпеливым людям, если книжная пыль сохранила в их сердцах необходимый» (для списывания, конечно) «гуманизм». Грюн, стр. 261. Только упоминание о социальном сознании *арабов* принадлежит господину Грюну. Мы со страстным нетерпением ждём его откровений на этот счёт. «Я должен ограничиться XVIII веком». Последуем за господином Грюном в XVIII век и только предварительно заметим, что у Грюна подчёркнуты, почти сплошь, *те же самые* слова, что и у Кабе.

Господин Грюн: «Локк, основатель сенсуализма, говорит: тот, кто имеет больше, чем ему нужно для удовлетворения его потребностей, переступает границы разума и первоначальной справедливости и похищает достояние других. *Всякий излишек есть узурпация,* и вид терпящего нужду должен пробудить в душе богача угрызения совести. Развращённые люди, утопающие в роскоши и наслаждениях, трепещите при мысли, что наступит день, когда несчастный, лишённый необходимого, *воистину познает права человека.* Обман, вероломство, корысть создали имущественное неравенство, *которое составляет несчастье человеческого рода,* скопляя все страдания, на одной стороне — рядом с богатствами, а на другой — рядом с нищетой. *Поэтому философ должен считать употребление денег одной из самых пагубных выдумок человеческой изобретательности»* (стр. 266).

Кабе: «Но вот послушайте, что восклицает Локк в своей замечательной книге *«Гражданское правление»:* «Тот, кто имеет больше, чем ему нужно для удовлетворения его потребностей, переступает границы разума и первоначальной справедливости и *похищает достояние других.* Всякий *излишек* есть *узурпация,* и вид бедняка должен пробудить в душе богача угрызения совести. Развращённые люди, утопающие в роскоши и наслаждениях, трепещите при мысли, что наступит день, когда несчастный, лишённый необходимого, воистину познает *права человека».* И слушайте его дальше: «Обман, вероломство, корысть создали *имущественное неравенство,* которое составляет *несчастье человеческого рода,* скопляя на одной стороне все пороки вместе с богатством, а на другой — бедствия вместе о нищетой» (эту фразу господин Грюн превратил в бессмыслицу). «Поэтому философ должен считать употребление *денег* одной из самых *пагубных* выдумок человеческой изобретательности»» (стр. 485).

Господин Грюн заключает из этих цитат Кабе, что Локк был «противником денежной системы» (стр. 264), «просвещённейшим противником денег и всякого имущества, превышающего потребности» (стр. 266). К сожалению, этот самый Локк является одним из первых научных поборников денежной системы, ретивым сторонником бичевания бродяг

и пауперов, одним из doyens* современной политической экономии.

Господин Грюн: «Уже *Боссюэ,* епископ Моский, говорит в своей «Политике, извлечённой из священного писания»: «Без правительств (без политики» — смешное добавление господина Грюна) «земля со всеми ее благами была бы таким же общим достоянием всех людей, как воздух и свет; по исконному праву природы никто не имеет особого права ни на что. *Всё принадлежит всем, собственность же есть результат гражданского правления».* Поп, живший в XVII веке, достаточно честен, чтобы высказывать подобные мысли, подобные воззрения! Также и немец *Пуффендорф,* который известен» (т. е. известен господину Грюну) «только по шиллеровской эпиграмме, говорил: *«Нынешнее неравенство имуществ есть несправедливость,* которая может повлечь за собой другие неравенства вследствие *бесстыдства* богачей и *трусости* бедняков»» (стр. 270). Господин Грюн к этому прибавляет:
«Но не будем отклоняться в сторону, останемся во Франции».

Кабе: «Послушайте барона *де Пуффендорфа,* профессора естественного права в Германии и государственного советника в Стокгольме и Берлине; в своей книге о естественном и международном праве он опровергает учение Гоббса и Греция об абсолютной монархии, провозглашает естественное равенство, братство, общность имущества и признаёт, что собственность есть человеческий институт, что она возникала из полюбовного раздела, имевшего целью обеспечить каждому, и в особенности работнику, постоянное имущество, совместное или раздельное, и что, следовательно, нынешнее неравенство имуществ есть *несправедливость,* которая влечёт за собой другие неравенства» (бессмысленно переведено господином Грюном) «только вследствие *бесстыдства богачей и трусости бедняков.*

И *Боссюэ,* епископ Моский, наставник французского дофина, знаменитый Боссюэ — не признаёт ли и он *в своей «Политике, извлечённой из священного писания»,* которую он составил для дофина, что без правительств земля и все блага были бы таким же *общим* достоянием всех людей, как воздух и свет; по исконному праву природы никто не имеет особого права *ни на что; всё принадлежит всем,* собственность есть результат гражданского правления» (стр. 486).

«Отклонение» господина Грюна от Франции состоит в том, что Кабе цитирует немца, а Грюн даже начертание немецкого имени даёт по неправильной орфографии француза. Не говоря уже о том, что он местами неверно переводит и делает пропуски, он поражает своими исправлениями. Кабе говорит сперва о Пуфендорфе, а затем о Боссюэ; господин Грюн говорит сперва о Боссюэ, а затем о Пуфендорфе. Кабе говорит о Боссюэ как о знаменитом человеке; господин Грюн называет его «попом». Кабе, цитируя Пуфендорфа, называет его титулы;

* — старейшин. *Ред.*

господин Грюн откровенно заявляет, что Пуфендорф известен только по шиллеровской эпиграмме. Теперь он известен ему также по цитате Кабе, и оказывается, что ограниченный француз Кабе изучил основательнее, чем господин Грюн, не только своих земляков, но и немцев.

Кабе говорит: «Я спешу перейти к великим философам XVIII века и начинаю с Монтескьё» (стр. 487); господин Грюн, чтобы добраться до Монтескьё, начинает с изображения «законодательного гения XVIII века» (стр. 282). Сравните цитаты, приводимые тем и другим из Монтескьё, Мабли, Руссо, Тюрго. Нам здесь достаточно сравнить то, что пишут Кабе и господин Грюн о Руссо и Тюрго. Кабе переходит от Монтескьё к Руссо; господин Грюн конструирует этот переход следующим образом: «Руссо был радикальным политиком, подобно тому как Монтескьё был политиком конституционным».

Господин Грюн цитирует из *Руссо:* «Величайшее бедствие уже наступило, когда приходится защищать бедняков и держать в узде богачей и т. д.» .... (и кончает словами:) «откуда следует, что социальное состояние выгодно людям лишь тогда, когда все они имеют кое-что и никто не имеет слишком много». Руссо, по словам господина Грюна, «путает и проявляет большие шатания мысли, когда ему приходится отвечать на вопрос: какие превращения претерпевает прежнее имущество, когда дикарь вступает в общество? Как Руссо отвечает на этот вопрос? Он отвечает: природа сделала все блага общими»... (Грюн кончает словами:) «в случае дележа, доля каждого становится его собственностью» (стр. 284, 285).

Кабе: «Послушайте теперь *Руссо,* автора бессмертного *«Общественного договора»...* послушайте, что он говорит: «Люди равны по своим правам. Природа сделала все блага общими... в случае дележа доля каждого становится его собственностью. Во всех случаях общество всегда является единственным собственником всех благ»» (существенный пункт, опущенный господином Грюном). «Слушайте дальше:»... (Кабе кончает словами:) «откуда следует, что социальное состояние выгодно людям лишь тогда, когда все они имеют кое-что и никто не имеет слишком много.

Послушайте, послушайте ещё, что говорит Руссо в своей *«Политической экономии»:* «Величайшее бедствие уже наступило, когда приходится защищать бедняков и держать в узде богачей»» и т. д. и т. д. (стр. 489, 490).

Гениальные новшества господина Грюна состоят здесь в том, что, во-первых, он сваливает в одну кучу цитаты из «Общественного договора» и «Политической экономии» и что, во-вторых, он начинает с того, чем кончает Кабе. Кабе приводит названия цитируемых им произведений Руссо, господин Грюн умалчивает о них. Мы объясняем эту тактику тем, что Кабе говорит о такой «Политической экономии» Руссо, с которой господин Грюн не мог познакомиться даже по шиллеровской эпиграмме. Для господина Грюна, уразумевшего все тайны «Энциклопедии»

(ср. стр. 263), осталось тайной, что «Политическая экономия» Руссо есть не что иное, как статья в «Энциклопедии» о «политической экономии».

Перейдём теперь к *Тюрго*. Здесь господин Грюн уже не довольствуется простым списыванием цитат, — он списывает у Кабе и его характеристику Тюрго:

Господин Грюн: «Одна из благороднейших и бесполезнейших попыток насадить новое на почве старого, которое повсюду грозило крушением, была сделана Тюрго. Но тщетно. Аристократия вызывает искусственный голод, провоцирует бунты, строит козни и клевещет до тех пор, пока добродушный Людовик не увольняет своего министра. Аристократия не хотела слушать; значит, нужно было дать ей почувствовать. Развитие человечества всегда самым жестоким образом мстит тем добрым ангелам, которые делают последнее настойчивое предостережение перед катастрофой. Французский народ благословлял Тюрго; Вольтер перед смертью желал поцеловать ему руку; король называл его своим другом... Тюрго — барон, министр, один из последних феодалов — носился с мыслью о том, что необходимо изобрести домашний печатный станок для полного обеспечения свободы печати» (стр. 289, 290).

Кабе: «И всё-таки, хотя король заявляет, что он и его министр (Тюрго) единственные при дворе друзья народа, хотя народ шлёт ему свои благословения, хотя философы восхищаются им и Вольтер желает перед смертью поцеловать руку, подписавшую столько указов на благо народа, — аристократия составляет заговоры, организует даже в обширных размерах голод и бунты, чтобы погубить его, и своими интригами и клеветой вызывает против реформатора ярость парижских салонов и губит самого Людовика XVI, заставив его дать отставку добродетельному министру, который мог бы его спасти (стр. 497). — Вернёмся к Тюрго, барону, министру Людовика XVI в первый год его царствования, — хотевшему уничтожить злоупотребления, проведшему множество реформ, мечтавшему о создании нового языка и ради обеспечения свободы печати лично работавшему над изобретением домашнего печатного станка» (стр. 495).

Кабе называет Тюрго бароном и министром, господин Грюн списывает у него это. Чтобы приукрасить вычитанное у Кабе, он превращает младшего сына prevot* парижских купцов в «одного из *древнейших* феодалов». Кабе ошибается, считая голод и бунт 1775 г. делом рук аристократии. Ещё до сих пор не выяснен вопрос о виновниках шума, поднявшегося по поводу голода и связанного с этим движения. Во всяком случае парламенты и народные предрассудки сыграли здесь гораздо большую роль, чем аристократия. Конечно, вполне естественно, что господин Грюн списывает эту ошибку у «ограниченного папаши» Кабе. Он верит в него, как в евангелие. Опираясь на авторитет Кабе, господин Грюн зачисляет Тюрго в коммунисты — Тюрго, одного из вождей физиократической школы, решительнейшего

* — старшины. *Ред.*

сторонника свободной конкуренции, защитника процентов, учителя Адама Смита. Тюрго был великим человеком, ибо он соответствовал своему времени, а не выдумкам господина Грюна. Мы показали, как возникли эти последние.

Перейдём теперь к деятелям французской революции. Кабе ставит в крайне затруднительное положение своего буржуа, против которого он выступает, зачислив в предшественники коммунизма Сиейеса, на том именно основании, что Сиейес признаёт равенство прав и выводит собственность из государственной санкции (Кабе, стр. 499—502). Господин Грюн, которого «судьба обрекла на то, чтобы всякий раз, когда он наблюдает вблизи французский дух, видеть его недостаточность и поверхностность», смело списывает это, воображая, что такой старый глава партии, как Кабе, призван оберечь «гуманизм» господина Грюна «от книжной пыли». Кабе продолжает: «Послушайте знаменитого Мирабо!» (стр. 504). Господин Грюн на стр. 292 говорит: «Послушаем Мирабо!» и цитирует некоторые из приводимых у Кабе мест, где Мирабо высказывается в пользу равного раздела наследства между братьями и сёстрами. Господин Грюн восклицает: «Коммунизм для семьи!» (стр. 292). Следуя этому методу, господин Грюн мог бы перебрать все буржуазные институты и найти повсюду кусочки коммунизма, так что, взятые вместе, они должны были бы дать законченный коммунизм. Он может кодекс Наполеона окрестить Code de la communauté* и усмотреть в публичных домах, казармах и тюрьмах коммунистические колонии.

Эти скучные цитаты мы закончим на *Кондорсе.* Сравнение двух книг особенно наглядно покажет читателю, как господин Грюн пропускает, смешивает, то цитирует названия, то не цитирует, выбрасывает хронологические даты, но при всём том точно следует порядку Кабе, даже когда последний не придерживается строго хронологии, и в конце концов не идёт дальше плохо и трусливо замаскированного извлечения из Кабе.

Господин Грюн: «Радикальным жирондистом является *Кондорсе.* Он понимает несправедливость распределения имущества, он снимает вину с бедного народа ... если народ немного ворòват по принципу, то вина за это лежит на учреждениях».	*Кабе:* «Послушайте, как *Кондорсе* в своем ответе берлинской академии доказывает»... (здесь у Кабе длинная фраза; он кончает): «Стало быть, только вследствие негодности учреждений народ так часто бывает немного вороват по принципу».
«В своём органе «Социальное образование»... он допускает существование даже крупных капиталистов...»	«Послушайте, как в своём органе *«L'Instruction sociale»...* он терпит даже крупных капиталистов». И т. д. и т. д.

* — Кодексом общности. *Ред.*

«Кондорсе внес в Законодательное собрание предложение разделить сто миллионов — имущество трёх эмигрировавших принцев — на сто тысяч частей... Он организует просвещение и *учреждения* общественной помощи» (ср. текст оригинала).

«В *своем* докладе Законодательному собранию о народном воспитании Кондорсе говорит: «Доставить всем индивидам человеческого рода средства для удовлетворения своих потребностей... такова задача просвещения и обязанность государственной власти и т. д.»» (Здесь господин Грюн прекращает доклад комитета о плане Кондорсе в доклад самого Кондорсе.) (Грюн, стр. 293, 294.)

«Послушайте, что говорил 6 июля 1792 г. с трибуны Законодательного собрания один из жирондистских вождей, философ Кондорсе: Издайте декрет о немедленной распродаже имущества трёх французских принцев (Людовика XVIII. Карла X и принца Конде», — что господин Грюн опускает —)... «оно достигает почти ста миллионов, и вы получите вместо трёх принцев сто тысяч граждан... Организуйте просвещение и *учреждения* общественной помощи.

Но послушайте, что говорит комитет народного образования в *своем* докладе Законодательному собранию о плане воспитания, составленном. Кондорсе, 20 апреля 1792 г.: «Народное воспитание должно доставить всем индивидам средства для удовлетворения своих потребностей... такова должна быть первая цель национального просвещения, с этой точки зрения оно является для политической власти долгом справедливости»» и т. д. и т. д. (стр. 502, 503, 505, 509).

Господин Грюн, который посредством такого бесстыдного списывания из Кабе, путём исторических экскурсов, собирается будить у французских организаторов труда сознание их сущности, поступает вдобавок по принципу: Divide et impera*. Тут же между цитатами он выносит свой окончательный приговор людям, с которыми только что познакомился по какому-нибудь отрывку, затем вплетает несколько фраз о французской революции и всё это делит на две половины с помощью нескольких цитат из Морелли, которого ввёл en vogue** в Париже Вильгардель, что для господина Грюна пришлось как нельзя более кстати, и главные отрывки из которого задолго до господина Грюна были переведены в парижском «Vorwarts»[152]. Чтобы показать неряшливость переводов господина Грюна, достаточно привести лишь несколько разительных примеров:

Морелли: «Интерес *извращает* сердца и пропитывает горечью самые сладостные узы, превращая их в тяжкие цепи; *в нашем обществе супруги ненавидят эти цепи, ненавидя друг друга».*

* — Разделяй и властвуй. *Ред.*
** — в моду. *Ред.*

Господин Грюн: «Интерес делает сердца *неестественными* и пропитывает горечью самые сладостные узы, превращая их в тяжкие цепи; *наши супруги ненавидят эти цепи и себя самих в придачу»* (стр. 274).

Совершенная бессмыслица.

Морелли: «Наша душа... испытывает такую бешеную жажду, что она *задыхается,* чтобы утолить её».

Господин Грюн: «Наша душа... испытывает... такую бешеную жажду, *что она удушает, чтобы утолить* её» (там же).

Опять совершенная бессмыслица.

Морелли: «Лица, *стремящиеся* регулировать нравы и диктовать законы» и т. д.

Господин Грюн: «Те, которые *выдают себя за лиц,* регулирующих правы и диктующих законы» и т. д. (стр. 275).

Все три ошибки, относящиеся к одному только месту у Морелли, разместились у господина Грюна на четырнадцати строках. Там, где он излагает Морелли, встречаются также и основательные плагиаты из Вильгарделя.

Господин Грюн оказывается в состоянии резюмировать все свои мудрые мысли о XVIII веке и революции в следующих словах:

«Сенсуализм, деизм и теизм ринулись все вместе на штурм старого мира. Старый мир рухнул. В то время, когда должен был быть создан новый мир, деизм победил в Учредительном собрании, теизм в Конвенте, чистый же сенсуализм был обезглавлен или принуждён к молчанию» (стр. 263).

Мы видим, как философская манера расправляться с историей при помощи нескольких церковно-исторических категорий находится у господина Грюна на самом низком уровне — на уровне голой беллетристической фразы и служит лишь арабеской к его плагиатам. Avis aux philosophes!*

Мы опускаем рассуждения господина Грюна о коммунизме. Исторические сведения списаны им из брошюр Кабе. «Путешествие в Икарию» трактуется в соответствии с излюбленной манерой «истинного социализма» (ср. «Burgerbuch» и «Rheinische Jahrbucher»). Господин Грюн доказывает своё знание не только французских, но также и английских дел тем, что называет Кабе «коммунистическим О'Коннелом Франции» (стр. 382) и затем добавляет:

«Он был бы способен отправить меня на виселицу, если бы имел власть и знал, что я думаю и пишу о нём. Эти агитаторы опасны для нашего брата своей *ограниченностью»* (стр. 383).

* — Предостережение философам! *Ред.*

ПРУДОН

«Г-н Штейн выдал сам себе блестящее свидетельство о бедности, трактуя этого Прудона en bagatelle*» (ср. «Двадцать один лист», стр. 84). «Чтобы следить за этой воплощённой логикой, требуется, правда, нечто большее, чем старая гегелевская дребедень» (стр. 411).

Достаточно будет нескольких примеров, чтобы показать, что господин Грюн остаётся верен себе и в этом отделе.

Он переводит на стр. 437—444 несколько выдержек из политико-экономических рассуждений Прудона о том, что собственность невозможна, и под конец восклицает:

«К этой критике собственности, являющейся *полным её разложением,* нам нечего прибавить! Мы не собираемся писать здесь новую критику, которая снова устранила бы равенство производства, разрозненность равных работников. Я уже выше сделал необходимые намёки, остальное» (т. е. то, на что господин Грюн не намекнул) «выяснится при создании нового общества, при установлении истинных отношений владения» (стр. 444).

Так господин Грюн старается увильнуть от рассмотрения политико-экономических взглядов Прудона, пытаясь в то же время возвыситься над ними. Все доказательства Прудона ошибочны, но господин Грюн увидит эти ошибки лишь тогда, когда это будет показано другими.

Замечания о Прудоне, сделанные в «Святом семействе», а именно, что Пру дон критикует политическую экономию с политико-экономической, а право с юридической точки зрения, — господин Грюн просто списал. Однако он так мало понял [в чём тут дело, что пропустил самую суть, — утверждение, что Прудон выдвигает против практики юристов и экономистов их иллюзии — и в порядке пояснения приведённого положения изрекает совершенно бессмысленные фразы.]

Самое важное в книге Прудона «О создании порядка в человечестве»[153], это — его dialectique sérielle**, попытка дать метод мышления, который на место самостоятельных мыслей поставил бы *процесс* мышления. Прудон, исходя из французской точки зрения, ищет диалектику, подобную той, которую действительно дал Гегель. Родство с Гегелем имеется здесь, таким образом, реально, а не по фантастической аналогии. И поэтому здесь было бы не трудно дать критику прудоновской диалектики тому, кто уже справился с критикой гегелевской диалектики. Но от «истинных социалистов» никак нельзя было этого требовать, раз даже философ Фейербах, которого они причислили к своим, не сумел этого сделать. Господин Грюн пытается увильнуть

* — как пустяк. *Ред.*

** — сериальная диалектика. *Ред.*

от своей задачи поистине забавным способом. Как раз там, где он должен был бы пустить в ход свою тяжёлую немецкую артиллерию, он выкидывает неприличное коленце. Заполнив несколько страниц переводами из Прудона, он вдруг заявляет о широковещательной беллетристической captatio benevolentiae*, что Прудон со всей своей dialectique serielle *лишь разыгрывает учёного.* Правда, он спешит утешить его восклицанием:

«Ах, мой дорогой друг, что касается *учености»* (и *«приват-доцентуры»),* «то не обманывайся. Мы должны были *забыть всё то,* что наши школьные наставники и университетские машины» (за исключением Штейна, Ребо и Кабе) «с таким бесконечным трудом, при таком отвращении с нашей и с их стороны старались нам внушить» (стр. 457).

В доказательство того, что теперь господин Грюн учится уже не «с таким бесконечным трудом», хотя, может быть, всё ещё с «таким же отвращением», он, начав свои социалистические исследования и письма в Париже 6 ноября, уже к ближайшему 20 января «с необходимостью» закончил не только слои *исследования,* но и *изображение* «истинного общего впечатления от всего процесса в целом».

---

* — попыткой завоевать благосклонность. *Ред.*

V
«ДОКТОР ГЕОРГ КУЛЬМАН ИЗ ГОЛЬШТЕЙНА», или ПРОРОЧЕСТВО «ИСТИННОГО СОЦИАЛИЗМА»

«НОВЫЙ МИР, ИЛИ ЦАРСТВО ДУХА НА ЗЕМЛЕ. ВОЗВЕЩЕНИЕ»[154]

«Не было человека», — читаем мы в предисловии, — «который выразил бы все наши страдания, все наши томления и надежды, словом — всё, что волнует нашу эпоху в её сокровеннейшей глубине. Среди этой мучительной борьбы сомнений и чаяний он должен был выйти из своего духовного одиночества и дать нам решение загадки, которая окружает нас со всех сторон, воплотившись в столь яркие образы. — Этот человек, которого ждёт наша эпоха, появился. *Это — д-р Георг Кульман из Гольштейна»*.

Август Беккер, автор этих строк, дал себя, таким образом, уговорить человеку весьма ограниченного ума и очень сомнительного характера, поверив ему, что ни одна загадка ещё не решена и что ни одна действенная сила не пробудилась; коммунистическое движение, охватившее уже все цивилизованные страны, — это-де только пустой орех, в котором не удаётся обнаружить ядро, мировое яйцо, снесённое великой мировой курицей без содействия петуха; настоящее же ядро ореха и настоящий петух, гордость всего курятника, это — д-р Георг Кульман из Гольштейна!..

Но этот великий мировой петух, в действительности, — обыкновеннейший каплун, который одно время кормился у немецких ремесленников в Швейцарии и который не избежит своей судьбы...

Мы отнюдь не считаем д-ра Кульмана из Гольштейна совершенно ординарным шарлатаном и ловким обманщиком, который сам нисколько не верит в целительную силу своего жизненного эликсира и всей своей макробиотикой имеет в виду только одно — как бы сохранить жизнь своей собственной персоны; нет, мы отлично знаем, что этот вдохновлённый свыше доктор —

спиритуалистический шарлатан, *благочестивый* обманщик, *мистический* хитрец, который, однако, как и вся его порода, не очень разборчив в выборе средств, ибо его особа неразрывно срослась с его священной целью. Дело в том, что священные цели всегда теснейшим образом срастаются со священными особами, ибо они имеют *чисто* идеалистический характер и существуют только *в голове.* Все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещённую, философскую, подобно тому как только от степени их энергии, характера, общественного положения и т. д. зависит, относятся ли они к вере в чудеса пассивно или активно, т. о. являются ли они пастырями-чудотворцами или их паствой, и, далее, преследуют ли они при этом теоретические или практические цели.

Кульман очень энергичный человек, но лишённый к тому же философского образования; он относится к вере в чудеса отнюдь не пассивно и при этом преследует цели весьма практического характера.

Август Беккер разделяет с Кульманом только национальный душевный недуг. Этот добрый человек «жалеет людей, не способных постигнуть, что воля и мысль эпохи могут быть выражены лишь отдельными личностями». — Для идеалиста всякое преобразующее мир движение существует только в голове некоего избранника, и судьба мира зависит от того, не получит ли эта голова, обладающая всей премудростью как своей частной собственностью, смертельного ранения от какого-либо реалистического камня, прежде чем она успеет провозгласить свои откровения. — «Разве это не так?» — вызывающе спрашивает Август Беккер. — «Соедините всех философов и теологов данной эпохи, пусть они обсуждают и голосуют, п посмотрим, что из этого получится!»

Для идеолога всё историческое развитие сводится к теоретическим абстракциям исторического развития, сложившимся в «головах» всех «философов и теологов данной эпохи», и так как невозможно «соединить» все эти «головы» для «обсуждения и голосования», то необходимо должна существовать некая священная голова, являющаяся вершиной всех этих философских и теологических голов, их остриём, и эта вершинная, *острая голова* есть спекулятивное единство *тупых голов —* есть спаситель.

Эта система голов так же стара, как египетские пирамиды, с которыми она имеет коекакое сходство, и так же нова, как

прусская монархия, в столице которой она недавно, в подновлённом виде, воскресла. — Идеалистические далай-ламы имеют то общее с действительным далай-ламой, что они готовы уговорить себя, будто мир, из которого они добывают себе пищу, не может существовать без их священных экскрементов.— Стоит только этому идеалистическому безумию сделаться *практическим,* как тотчас же выявляется его *зловредный* характер: его поповское властолюбие, религиозный фанатизм, шарлатанство, пиетистское лицемерие, благочестивый обман. Чудо — это *предназначенный для ослов мостик* из царства идеи в царство *практики.* Господин доктор Георг Кульман из Гольшейна является таким мостиком; он вдохновлён свыше и потому его волшебное слово непременно сдвинет с места самые устойчивые горы; это — утешение для терпеливых созданий, не находящих в себе достаточно энергии, чтобы *горы* эти взорвать *естественным порохом;* это — прибежище для слепых и робких, не способных заметить материальную связь в многообразно раздробленных явлениях революционного движения.

«До сих пор», — говорит Август Беккер, — «не хватало объединяющей точки».

Святой Георг без труда преодолевает все реальные препятствия, превращая все реальные вещи в идеи и объявляя себя их спекулятивным единством, благодаря чему он оказывается в состоянии «управлять и повелевать ими»:

«Общество идей есть мир. И их единство *повелевает и управляет* миром» (стр. 138).

В этом *«обществе идей»* наш пророк распоряжается, как ему заблагорассудится.

«Будем же шествовать в нём, следуя как за путеводителем, за нашей собственной идеей и рассмотрим всё самым подробным образом, поскольку этого требует наше время» (стр. 138).

Что за спекулятивное единство бессмыслицы!

Но бумага всё терпит, а немецкая публика, которой пророк преподнёс свои изречения оракула, была так мало знакома с философским развитием своего собственного отечества, что даже не заметила, как великий пророк в своих спекулятивных вещаниях лишь повторяет самые затасканные философские фразы, приспособив их к своим практическим целям.

Подобно тому как чудотворные исцелители и чудотворные целительные средства в медицине имеют своей основой незнакомство с законами *природы,* точно так же знахари и панацеи *в социальной области* имеют своей основой незнакомство с законами *социального* мира, а наш знахарь из Гольштейна

и является как раз социалистическим пастырем-чудотворцем из Нидерэмпта.

Этот пастырь-чудотворец сообщает прежде всего своим овечкам:

«Я вижу перед собой собрание *избранников,* которые *еще до меня* стремились словом и делом содействовать благу нашего времени, а теперь явились сюда, чтобы услышать, что поведаю *я* о радостях и горестях человечества».

«Уже многие говорили и писали от имени человечества, но *никто* ещё не сказал, в чем собственно заключается недуг человечества, на что оно надеется, чего ждёт и как оно могло бы осуществить свои чаяния. Но именно это я и собираюсь поведать».

И его овечки верят ему.

Во всём творении этого «святого духа», сводящего уже устаревшие социалистические теории к самым тощим и самым общим абстракциям, нет ни одной-единственной оригинальной мысли. — Даже в форме, в стиле нет ничего оригинального. Священному стилю библии гораздо удачнее уже подражали другие. Кульман взял себе в этом отношении за образец Ламенне, но он — только карикатура на Ламенне. Мы покажем нашим читателям несколько образчиков красот его стиля:

«Скажите мне, во-первых, как Вы себя чувствуете, когда думаете о том, **что** станется с Вами в вечности?

«Многие смеются и говорят: «Что мне до вечности?»

«Другие протирают глаза и спрашивают: «Вечность — что это такое?»...

«Как Вы себя чувствуете, далее, когда думаете о том часе, когда Вас поглотит могила?»

«И я слышу многие голоса». — Среди них один говорит следующее:

«В новейшее время проповедуется учение, что дух вечен, что со смертью он лишь снова растворится в боге, из которого вышел. Но те, кто это проповедует, не могут мне сказать, что же от меня-то останется. О, лучше бы я вовсе не родился! А если я сам и не исчезну — о, мои родители, мои сестры, мои братья, мои дети и все, кого я люблю, увижу ли я вас когда-нибудь снова? О, лучше было бы мне вас никогда и не видеть!» и т. д.

«Как Вы себя чувствуете, далее, когда начинаете думать о бесконечности?»...

Нам делается дурно, господин Кульман, не от мысли о *смерти,* а от вашей *фантазии* на тему о смерти, от вашего *стиля,* от ваших *жалких средств* воздействия на *сердца* людей!

«Как Ты себя чувствуешь», дорогой читатель, когда слышишь речи *попа,* который перед своими овечками изображает ад очень жарким, а души их делает очень податливыми, всё красноречие которого направлено только на то, чтобы привести в действие *слёзные железы* своих слушателей и который спекулирует только на *трусости* своей общины?

Что касается тощего *содержания* «возвещения», то первая часть, или введение в «Новый мир», сводится к той простой мысли, что господин *Кульман* из Гольштейна пришёл в мир, чтобы основать на земле «царство духа», *«царство небесное»;* что ни один человек до него не знал, что такое, собственно, ад, а что — небо; что ад, это — существовавшее до сих пор общество, а небо, это — будущее общество, «царство духа»; сам же он оказывается вожделенным святым «духом»...

Все эти великие мысли — отнюдь не оригинальные мысли самого святого Георга, и ему, собственно, незачем было отправляться в утомительное путешествие из Голыптейна в Швейцарию, выходить из «своего духовного одиночества» и, спустившись к ремесленникам, «открыться» им, чтобы явить «миру» это «видение» .

Что же касается той мысли, что господин д-р *Кульман из Гольштейна* есть «вожделенный святой дух», то она является, конечно, его исключительным, личным достоянием и навсегда останется таковым.

И вот, священное писание нашего святого Георга развёртывается, согласно его собственному «откровению», по следующему плану:

«Оно раскроет», — говорит он, — «царство духа в земном образе, дабы Вы узрели его великолепие и увидели, что ничто, кроме царства духа, не может принести спасения. — С другой стороны, оно *снимет покров с* Вашей юдоли скорби, дабы Вы узрели своё горе и познали корень всех своих страданий. — А затем я укажу путь, ведущий из этого горестного настоящего в радостное будущее. — Чтобы достигнуть этой конечной цели, следуйте мысленно за мной на ту *высоту,* откуда перед нами широко откроется дальний край».

Итак, сперва пророк даёт нам узреть свой *«прекрасный* край», своё *царство небесное.* Но мы видим только жалкую инсценировку неправильно понятого сен-симонизма, карикатурно облачённого в одеяние Ламенне, окаймлённое воспоминаниями, позаимствованными у г-на Штейна.

Приведём важнейшие откровения о *царстве небесном,* которые дадут нам представление о пророческом методе. Так, на стр. 37 мы читаем:

«Выбор *свободен и определяется* склонностью каждого человека. — Склонность же человека *определяется* его задатками».

«Если в обществе, — вещает святой Георг, — каждый следует своей склонности, то решительно все имеющиеся в этом обществе задатки получают развитие, а *если это так,* то производится всегда то, в чём все нуждаются — как в царстве духа, так и в царстве материи. — Ибо задатки и силы, какими общество располагает, всегда соответствуют его потребностям»... «Тяготения пропорциональны призваниям», ср. также Прудона.

Господин Кульман отличается здесь от социалистов и коммунистов только встречающимся у него *недоразумением,* причину которого приходится искать в преследовании им своих *практических целей,* а также, без всякого сомнения, в его ограниченности. Он смешивает *различие* задатков и способностей с *неравенством владения* и неравенством *удовлетворения потребностей,* вызываемым этим неравенством владения, и *полемизирует* поэтому против *коммунизма.*

«Никто не вправе иметь там») (т. е. при коммунизме) *«какое-либо преимущество* перед другим»), — негодует наш пророк, — «никто не вправе *обладать бо́льшим достоянием* и *жить лучше,* чем другой... А если Вы сомневаетесь в этом и не желаете присоединить свой голос к общему хору, то они издеваются над Вами, проклинают Вас, преследуют и отправляют Вас на виселицу» (стр. 100).

И всё же Кульман пророчествует иногда совершенно правильно.

«Поэтому в их рядах находятся все те, кто восклицает: Долой библию! Долой прежде всего христианскую религию, ибо это — религия смирения и рабского образа мысли! Долой вообще всякую веру! Мы ровно ничего не знаем о боге и бессмертии. Это — вымыслы, используемые для их выгоды» (следовало сказать: используемые попами для своей выгоды) «и всячески поддерживаемые лгунами и обманщиками. Право, кто верит ещё в подобные вещи, тот круглый дурак!»

Кульман особенно яростно полемизирует против принципиальных противников учения о *вере,* о *смирении* и *неравенстве,* т. е. о *«сословных различиях и различиях по рождению».* На омерзительном учении о предустановленном рабстве, — учении, которое в кульмановском изложении сильно напоминает взгляды *Фридриха Ромера,* — на теократической иерархии и, в последнем счёте, на своей *собственной священной особе* — вот на чём основывает он свой социализм!

«Каждой отраслью труда», — читаем мы на стр. 42, — «руководит искуснейший, который сам участвует в труде, а каждой отраслью в царстве удовлетворения потребностей руководит тот, кто, сам участвуя в потреблении, *всего более доволен жизнью.* — Но, подобно тому как общество, являясь нераздельным, живёт *единым* духом, так и всем его строем руководит и управляет только *один* человек. — И он — *мудрейший, добродетельнейший* и *блаженнейший».*

На стр. 34 мы узнаём:

«Если *дух* человека стремится к *добродетели,* то человек *расправляет* свои *члены* и *движет* ими, он развивает и образует и формирует всё в себе и вне себя согласно своему желанию. — А если его дух *пребывает в хорошем состоянии,* то человек должен это состояние *ощущать* всем своим существом. — *Вот почему* человек *ест* и *пьёт* и *наслаждается,* вот *почему* он *поет* и *играет* и *пляшет, целует* и *плачет* и *смеётся».*

Правда, мысль, что *созерцание бога* влияет на *аппетит,* а *духовное блаженство* — на *половой инстинкт,* тоже не составляет частную собственность кульманизма; но мысль эта во всяком случае разъясняет нам некоторые *темные места* в книге нашего *пророка.*

Так, например, на стр. 36:

«То и другое» (владение и потребление) «определяется его» (т. е. человека) «трудом. Труд служит масштабом его потребностей». (Так извращает Кульман положение, что коммунистическое *общество в целом* имеет всегда столько же задатков и сил, сколько и потребностей.) «Ибо труд есть проявление идей и инстинктов. А на них и основываются потребности. — Но *так как* задатки и потребности людей всегда различны и распределены так, что первые могут развиваться, а вторые удовлетворяться лишь в том случае, если каждый отдельный человек всегда производит для всех и если продукт, произведённый всеми, обменивается и распределяется по заслугам» (?), «то каждый получает за свой труд только *стоимость».*

Вся эта тавтологическая галиматья, как и следующие за ней положения и ряд других, которых мы, щадя читателя, не приводим, осталась бы для нас, конечно, *непроницаемой тьмой,* несмотря на прославленную А. Беккером «возвышенную *простоту* и *ясность»* «откровения», не будь у нас *ключа* к ней в *практических целях,* преследуемых пророком. — Всё сейчас станет совершенно ясно.

«Стоимость», — продолжает вещать господин Кульман, — «определяет самоё себя согласно потребности всех» (?). «В стоимости всегда содержится труд каждого индивида и на это» (?) «он может достать себе всё, что только его душе угодно».

«Видите ли, друзья мои», — читаем *мы* на стр. 39, — «общество истинных людей всегда рассматривает *жизнь...* как... *школу самовоспитания.* И *при этом* оно *желает* быть *блаженным.* — Но нечто подобное» (?) «необходимо должно *проявиться* и стать видимым» (?), «иначе оно» (?) *«невозможно».*

Что хотел тут сказать господин Георг Кульман из Гольштейна, утверждая, что «нечто подобное» (жизнь? или же блаженство?) должно «проявиться» и «стать видимым», ибо иначе «оно» «невозможно»; что он хотел сказать, заявляя, что «труд» содержится в «стоимости» и что на это (на что?) можно достать себе всё, что только душе угодно; что он, наконец, имел в виду, говоря о «стоимости», которая определяет самоё себя согласно «потребности», — всего этого опять-таки нельзя понять, если не помнить о *главной сути* всего откровения, о его *практической сути.*

Постараемся поэтому дать практическое объяснение.

Как мы узнаём от Августа Беккера, святому Георгу Кульману из Гольштейна сильно не везло на родине. Он поехал в

Швейцарию и там увидел совершенно «новый мир» — коммунистические общества немецких ремесленников. Это пришлось ему по душе, — и вот он тотчас же стал прилаживаться к коммунизму и коммунистам. Как рассказывает нам Август Беккер, он всегда «неутомимо работал над *дальнейшим* усовершенствованием своего учения, чтобы *поднять его на высоту* великой эпохи», т. е. среди коммунистов он ad majorem Dei gloriam* стал коммунистом.

Вначале все шло прекрасно.

Но один из существеннейших принципов коммунизма, отличающий его от всякого рода реакционного социализма, заключается в основанном на изучении природы человека эмпирическом убеждении, что различия *мозга* и умственных способностей вообще не влекут за собой различий *желудка* и физических *потребностей;* отсюда следует, что неверное, основанное на наших нынешних порядках положение: «каждому по его способностям» должно — поскольку оно относится к потреблению в узком смысле слова — превратиться в положение: *«каждому по его потребностям»,* иными словами: *различие* в деятельности, труде, не влечёт за собой никакого *неравенства,* никакой *привилегии* в смысле владения и потребления.

С этим наш пророк не мог примириться, ибо стремление быть привилегированным, выделенным, избранным и составляет *зуд* пророка. «Но нечто подобное необходимо должно проявиться и стать видимым, иначе оно невозможно». Без практических привилегий, без *ощущаемого зуда* пророк не был бы пророком, он был бы не *практическим,* а только *теоретическим* божьим человеком, он был бы *философом.* — Поэтому пророк должен втолковать коммунистам, что различие *деятельности, труда,* влечёт за собой различие *стоимости* и *блаженства* (или потребления, заработка, удовольствия: всё это одно и то же), а так как каждый сам определяет своё *блаженство,* как и свой *труд,* то отсюда вытекает, что *он,* пророк, — в этом-то и заключается практический смысл откровения — достоин *лучшей жизни,* чем *простой ремесленник***.

Теперь все тёмные места в проповеди нашего пророка становятся ясными: что «владение» и «потребление» каждого индивида соответствуют его «труду»; что «труд» человека служит мерилом его *«потребностей»* и что, следовательно, каждый получает «стоимость» за свой труд; что «стоимость» определяет *самоё себя* в соответствии с «потребностью», что труд каждого

* — для вящей славы бога. *Ред.*

** В одной неизданной лекции наш пророк, впрочем, высказал это *совершенно открыто.*

«содержится» в стоимости и что за это каждый может достать себе всё, что его «душе» угодно; наконец, что «блаженство» избранных должно «проявиться и стать видимым», ибо иначе оно «невозможно».

Теперь вся эта бессмыслица становится понятной.

Мы не знаем, как далеко на деле заходит д-р Кульман в своих практических притязаниях по отношению к ремесленникам. Но мы знаем, что его учение есть основной догмат всякого духовного и светского властолюбия, мистический покров всякой ханжески скрываемой жажды наслаждений, прикрашивание всякой низости, что оно является источником бесчисленных извращений.

Мы должны ещё показать читателю тот путь, который, по уверению господина Кульмана из Гольштейна, «ведёт из этого горестного настоящего в радостное будущее». — Путь этот — приятный и усладительный, он подобен весеннему дню в цветущем саду — или же цветущему саду в весенний день.

«Тихо и нежно приходит весна, — тёплой рукою взращивает почки, — и почки становятся цветами, — она кличет жаворонка и соловья — и пробуждает кузнечика в траве. — Пусть так же, как весна, придёт и новый мир» (стр. 114 и сл.).

Наш пророк рисует в поистине идиллических красках переход от нынешней социальной изолированности к жизни в сообществе. — Подобно тому как он превращает реальное общество в «общество идей», чтобы «шествовать в нём, следуя, как за путеводителем, за собственной идеей и рассматривая всё самым подробным образом, поскольку этого требует его время», — подобно этому действительное социальное движение, уже приобретающее во всех цивилизованных странах характер предвестника грозного общественного переворота, он превращает в *идиллическое, мирное преображение, в тихую уютную жизнь,* при которой все имущие и властвующие метра сего могут *преспокойно* спать. — Для идеалиста *действительность* заключается в *теоретических абстракциях* действительных событии, в их идеальных знаках, а *действительные события,* это—только *«знаки* того, что старый мир идёт к гибели».

«Почему Вы», — изливает пророк свой гнев на стр. 118, — «так судорожно хватаетесь за явления сегодняшнего дня, ведь они являются только признаками того, что *старый* мир идёт к гибели; почему тратите Вы свои силы на такие стремления, которые бессильны удовлетворить Ваши надежды и чаяния?»

«Не разрушать и уничтожать должны Вы преграды, стоящие на Вашем пути, а обойти и покинуть их. — И когда Вы их обойдёте и покинете, они исчезнут сами собой, ибо у них не будет больше пищи».

«Если Вы ищете истину и распространяете свет, ложь и мрак исчезают из Вашей среды» (стр. 116).

«Но многие скажут: «Как можем мы построить новую жизнь, когда ещё существует старый порядок, мешающий нам строить? Не следует ли раньше разрушить его?»» — «Ни в коем случае», — отвечает мудрейший, добродетельнейший и блаженнейший. — «Ни в коем случае. Если Вы живёте совместно с другими людьми в доме, который обветшал и стал для Вас тесен и неудобен, а, между тем, Ваши соседи желают в нём остаться, то Вы не сломаете его и не останетесь жить под открытым небом, а сперва построите себе новое жилище, в которое и переселитесь, когда оно будет готово, предоставив старый дом его участи» (стр. 120).

Далее пророк на целых двух страницах преподносит правила того, как можно *прокрасться* в новый мир. Затем он становится воинственным.

«Но недостаточно Вам объединиться и отречься от старого мира. — Вам придется прибегнуть и к оружию, чтобы бороться против него и расширить и укрепить Ваше царство, ко *не путём насилия, а путём свободного убеждения»*.

Если, однако, *всё же* придётся взять в руки *действительный* меч и подвергнуть риску свою *действительную* жизнь, чтобы «завоевать царство небесное силою», то в этом случае пророк обещает своему священному воинству бессмертие в русском смысле (русские верят, что они воскреснут в тех местах, где они жили, если будут убиты на войне врагом):

«А те, которые погибли в пути, воскреснут и станут ещё прекраснее, чем были раньше. Поэтому» (поэтому!) «не пекитесь о своей жизни и не бойтесь смерти» (стр. 129).

Значит, — успокаивает пророк своё священное воинство, — даже в борьбе, которая ведётся с *действительным* оружием в руках, вам придётся рисковать своей жизнью не *на самом деле,* а только *по видимости.*

Учение пророка действует *успокоительно* во всех смыслах, и после образчиков, приведённых из его священного писания, не приходится уже удивляться тому, что оно встретило одобрение со стороны некоторых *благодушных ночных колпаков.*

Ф. ЭНГЕЛЬС
«ИСТИННЫЕ СОЦИАЛИСТЫ» [155]

С тех пор как были написаны приведённые выше характеристики «истинных социалистов», прошло немало месяцев. В течение этого времени «истинный социализм», до сих пор всплывавший лишь спорадически то тут, то там, стал пышно развиваться. Он нашёл представителей во всех частях отечества, он даже возвысился до того, что приобрёл известное значение в качестве некоей литературной партии. Больше того, он распадается теперь уже на ряд групп, которые, хотя и тесно связаны общими узами немецкой задушевности и научности, общими стремлениями и целями, но всё же определённым образом отделены друг от друга, так как каждая из них имеет свою особую индивидуальность. Таким образом, говоря изысканным языком господина Грюна, «хаотическая масса света» «истинного социализма» со временем превратилась в «упорядоченный свет»; она сконцентрировалась в виде звёзд и созвездий, при кротком, спокойном сиянии которых немецкие бюргеры могут беззаботно предаваться своим проектам честного приобретения маленького состояния и своим надеждам на возвышение низших классов народа.

Мы но можем расстаться с «истинным социализмом», не рассмотрев предварительно поближе хотя бы самые развитые из его групп. Мы увидим, как каждая из них, вначале растекшись по млечному пути всеобщего человеколюбия, впоследствии, благодаря наступившему окислительному брожению, благодаря «истинному воодушевлению во имя человечества» (как выражается г-н д-р Люнинг, несомненно компетентный авторитет) превратилась в отдельные хлопья и отделилась от буржуазно-либеральной сыворотки; мы увидим, как каждая из них затем

некоторое время фигурировала на социалистическом небе в виде туманности, как эта туманность становилась все больше и светлее и, наконец, наподобие ракеты, рассыпалась в виде ослепительной группы звёзд и созвездий.

Старейшая, раньше всех самостоятельно развившаяся группа, это — группа *вестфальского социализма.* Благодаря безмерно важным передрягам между этой группой и королевской прусской полицией, благодаря рвению вестфальских мужей прогресса в деле защиты гласности, — немецкой публике удалось прочесть всю историю этой группы в кёльнских, трирских и других газетах. Поэтому нам остаётся упомянуть здесь лишь самое необходимое.

Вестфальский социализм обитает в районе Билефельда, в Тевтобургском лесу. В газетах появились в своё время таинственные намёки на мистический характер его наиболее ранней эпохи. Но вскоре он вышел из стадии туманности; в первом номере «Westphalisches Dampfboot» он раскрылся и явил изумлённому взору сонм сверкающих звёзд. Мы находимся на севере от экватора, и, как гласит старинный стих:

На севере видны и *Овен* и *Телец,*
Рак, Близнецы и *Лев,* над *Девою* венец.

Существование *«Дев»* было уже давно констатировано «хорошей прессой»; «Лев» был тот же самый херуск Герман, который, вскоре после того как раскрылась вестфальская туманность, покинул своих милых друзей и отныне в качестве народного трибуна[156] потрясает из Америки своей белокурой гривой. Вскоре после этого за ним «из-за злосчастных превратностей судьбы» последовал Рак, благодаря чему вестфальский социализм хотя и овдовел, но всё же продолжал свою деятельность. Из Близнецов один также отправился в Америку, чтобы основать там колонию; пока он там пропадал, другой изобрёл «народное хозяйство в его грядущей форме» (ср. Люнинг, «Dies Buch gehort dem Volke», второй год издания)[157]. Но все эти различные фигуры относительно незначительны. Средоточием всей группы являются Овен и Телец, эти истинно вестфальские светила, под охраной которых «Westphalisches Dampfboot» уверенно рассекает волны[158].

«Westphalisches Dampfboot» долгое время придерживался mode simple* «истинного социализма». «Часа не проходило в течение ночи», когда бы он не проливал горьких слез по поводу бедствий страждущего человечества. Он проповедовал евангелие

* — простого вида. *Ред.*

человека, истинного человека, истинного, настоящего человека, истинного, настоящего, живого человека, — он проповедовал изо всех сил, но силы-то у него были не очень велики. У него было мягкое сердце, и рисовую кашу с молоком он любил больше, чем испанский перец. Поэтому его критика носила очень добродушный характер, и он охотно присоединился к таким же, как и он, милосердным, любвеобильным рецензентам, а не к недавно вошедшей в употребление бессердечной, холодной резкости суждений. У него было покладистое и не очень-то отважное сердце и потому даже бесчувственное «Святое семейство» было пощажено им. С величайшей добросовестностью сообщал он о различных фазах деятельности билефельдских, мюнстерских и других местных союзов, пекущихся о возвышении трудящихся классов. Величайшее внимание было уделено важным событиям в билефельдском музее. А для того, чтобы вестфальский бюргер и поселянин знали, что делается на свете, для этого в конце каждого номера, в ежемесячном обзоре «мировых происшествий», восхвалялись *те же* либералы, которые подвергались нападкам в остальных статьях того же номера. Заодно вестфальскому бюргеру и поселянину сообщалось также, что разрешилась от бремени королева Виктория, что в Египте свирепствует чума и что русские проиграли сражение на Кавказе.

Ясно, что «Westphalisches Dampfboot» был журналом, который вполне мог рассчитывать на благодарность всех благомыслящих людей и на безмерную похвалу господина Фр. Шнаке в «Gesellschaftsspiegel»[159]. Телец, самодовольно улыбаясь, редактировал на болотистом пастбище «истинного социализма». Хотя цензор и урезывал его подчас, всё же ему никогда не приходилось вздыхать: «это было лучшее место»; вестфальский телец был упряжным животным, а не племенным. Даже «Der Rheinische Beobachter» никогда не посмел упрекнуть в покушении на нравственность ни «Westphalisches Dampfboot» вообще, ни д-ра Отто Люнинга в частности. Словом, можно было полагать, что «Dampfboot», который, с тех пор, как ему был закрыт Везер, плавает лишь по мифической, перенесённой в мир звёзд, реке Эридан[160] (ибо близ Билефельда нет других рек), что этот «Dampfboot» достиг высшей меры человеческого совершенства.

Но, несмотря на все свои усилия, «Dampfboot» развил доныне лишь простейшую фазу «истинного социализма». К лету 1846 г. он вышел из-под знака Тельца и приблизился к знаку Овна или, скорее, — говоря с большей исторической точностью, — Овен приблизился к нему. Овен был человеком много путешествовавшим и в полном смысле слова был на высоте своего века. Он объяснил Тельцу, как, собственно, обстоят теперь дела на

свете, что «действительные отношения» теперь самое главное и что потому необходимо сделать новый поворот. Телец вполне с ним согласился, и с этой минуты «Westphalisches Dampfboot» представляет собой ещё более возвышающее зрелище: он являет собою mode composé* «истинного социализма».

«Овен и Телец» считали, что наилучший способ осуществить этот грациозный поворот — напечатать нашу критику нью-йоркского «Volks-Tribun»[161], посланную нами этой газете в рукописи и принятую ею. «Dampfboot», который теперь не постеснялся напасть на своего собственного Льва, находящегося далеко в Америке (mode composé «истинного социализма» проявляет гораздо больше смелости, чем его mode simple), впрочем, был настолько хитёр, что присоединил к вышеупомянутой критике следующее человеколюбивое замечание: «Если кто-нибудь увидит в данном произведении *самокритику»* (?!) «Dampfboot», то мы ничего не будем иметь против этого.

Таким образом, mode composé «истинного социализма» достаточно подготовлен, и теперь он во весь опор, галопом мчится вперёд по новому пути. Овен, от природы воинственное существо, не может успокоиться на существовавшей до сих пор добродушной критике; нового барана-вожака вестфальского овечьего стада охватывает воинственный пыл, и прежде чем его робкие товарищи успевают его удержать, он, наклонив рога, бросается на д-ра Георга Ширгеса в Гамбурге. Раньше д-р Ширгесне был на таком плохом счету у кормчих «Dampfboot», но теперь положение изменилось. Бедный д-р Ширгес представляет mode simplicissimus** «истинного социализма», и mode composé, хотя сам ещё совсем недавно был весьма простодушен, не может этого ему простить. Поэтому в сентябрьском номере «Dampfboot» от 1846 г. на стр. 409—414 Овен беспощадно пробивает бреши в стенах его «Werkstatt»[162]. Насладимся на мгновение этим зрелищем.

Несколько «истинных социалистов» и soi disant*** коммунистов, кое-как познакомившись с блестящими сатирами Фурье на буржуазные условия жизни, перевели их на язык немецкой бюргерской морали. При этом они открыли известную уже просветителям и баснописцам прошлого столетия теорию о несчастье богатых, что и дало им материал для неисчерпаемых нравоучительных тирад. Д-р Георг Ширгес, ещё недостаточно посвящённый в таинства истинной доктрины, отнюдь не придерживается того мнения, что «богатые так же несчастны, как и

* — сложный вид. *Ред.*
** — простейший вид. *Ред.*
*** — так называемых. *Ред.*

бедные». Вестфальский баран-вожак за это сердито бьёт его рогом, как этого и заслуживает человек, которого «выигрыш в лотерее... мог бы сделать самым счастливым и довольным в мире человеком».

Да, восклицает наш стоический Овен, «вопреки г-ну Ширгесу, всё же верно, что обладания имуществом ещё недостаточно, чтобы сделать людей счастливыми, что наши богачи в весьма большой своей части... отнюдь не считают себя счастливыми». (Ты прав, честный Овен, здоровье — благо, которое нельзя сравнить ни с каким количеством золота.) «Если богач и не страдает от голода и холода, то ведь есть ещё и другие беды» (например, венерические болезни, длительная дождливая погода, а в Германии, между прочим, и угрызения совести), «давления которых он не может избежать». (Действительно, от смерти не спасёт никакое зелье.) «Если заглянуть во внутреннюю жизнь большинства семейств... то всё в них— сплошная гниль... Муж целиком погружён в биржевые и торговые дела» (beatus ille qui procul negotiis[163] — удивительно, как у бедняги еще остаётся время для того, чтобы произвести на свет несколько детей)... «унижен до положения раба денег» (бедняга!), «жена воспитана для роли бессодержательной» (за исключением того времени, когда она беременна), «пустой салонной дамы или хорошей хозяйки, которая интересуется только стряпнёй, стиркой и уходом за детьми» (говорит ли Овен всё ещё о *«богатых»?)* «и в лучшем случае интересуется только сплетнями» (ясно, что мы всё ещё находимся исключительно на немецкой почве, где «хорошая хозяйка» имеет прекрасную возможность посвятить себя тому, чем «она интересуется», — достаточное основание, чтобы быть крайне «несчастной»), «при этом оба нередко находятся в состоянии непрерывной войны друг с другом... даже связь между родителями и детьми часто разрывается благодаря социальным отношениям» и т. д. и т. д.

О величайшем страдании наш автор забыл. Каждый «богатый» немецкий отец семейства мог бы ему сказать, что супружеские ссоры со временем становятся потребностью, что испорченных детей можно отослать в Батавию и забыть о них, но что вороватая и непослушная прислуга представляет собой теперь невыносимое и, при всё более распространяющейся деморализации мужчин и женщин из простого народа, почти неизбежное «зло».

Если бы господа Ротшильд, Фюльширон и Деказ в Париже, Самюэл Джонс Лойд, Беринг и лорд Вестминстер в Лондоне прочитали это описание горестей «богатых», как бы они посочувствовали доброму вестфальскому Овну!

... «Однако, *обнаруживая* при этом» (как это было сделано выше), «что давление наших отношений» (а именно — давление атмосферы в 15 фунтов на квадратный дюйм) «тяготеет также и на богатом, хотя и не так сильно, как на бедном, мы получили тот результат, который вообще получается из описания наших отношений и порядков: разъяснение для каждого, кто хочет с этим познакомиться». (Пожалуй, при mode compose «истинного социализма» ещё меньше «получается», чем при mode simple.) «Недовольство богатых, *разумеется,* не приведёт к перевороту в пользу

пролетариев, для этого нужны более мощные пружины» (а именно: *журналистские* перья*); *также* ничего не достигнешь и словами: «Обнимитесь, миллионы! Мир, лобзание тебе», *но* одинаковым образом не стоит возиться и с затыканием дыр и мелкими паллиативными средствами» (скажем, попытками примирения в вышеописанном несчастном домашнем хозяйстве) «и из-за этого совершенно забывать крупное — настоящие реформы» (по-видимому, речь идёт о разводе).

Сопоставление вышесказанного «разумеется» со следующим за ним «также» и «но одинаковым образом не стоит» даёт, «разумеется», прискорбный пример путаницы, которая создаётся в голове вестфальца в результате перехода от простого «истинного социализма» к сложному; наше огорчение «также» не уменьшится, когда мы прочтём на следующей странице (413), что «в политически развитых странах... существует *состояние,* не знающее никаких ограничений», «но одинаковым образом» это не говорит в пользу исторических знаний вестфальского социализма, когда на той же странице говорится: *«эгоизм...* в самый блестящий период революции, во время Конвента, *нередко* даже *подвергался наказанию»,* — вероятно, палочными ударами. Тем не менее «мы не имеем никакого основания ожидать лучших результатов от дальнейшей деятельности «нашего Овна» и потому, вероятно, мы не скоро к нему вернёмся».

Посмотрим лучше, что делает Телец. Он в это время занят «мировыми событиями», ставит на стр. 421 (сентябрьский номер 1846 г.) «только такие вопросы, которые ставить необходимо», и стремглав бросается в ту политику, которой, вслед за «Charivari», г-н Гизо дал прозвище — «большая политика». И тут прогресс очевиден по сравнению с ранним периодом простого социализма. Приведём несколько примеров.

В Вестфалию проник слух, что под давлением денежных затруднений, в которых находится прусское правительство, оно легко может быть вынуждено октроировать конституцию. Одновременно газеты сообщают о денежных затруднениях, царящих на берлинской бирже. Наш вестфальский упряжной телец, не будучи силён в политической экономии, tout bonnement** отождествляет денежные затруднения берлинского *правительства с* совершенно иными денежными затруднениями берлинских *коммерсантов* и развивает следующую глубокомысленную гипотезу:

«... может быть, ещё в этом году провинциальные сословные представительства будут соединены в общегосударственное сословное пред-

* Игра слов: «Triebfeder» — «пружина», «Schreibfeder» — «перо». *Ред.*
** — простодушно. *Ред.*

ставительство. *Ибо* денежные затруднения всё те же, и банк, видимо, не может их устранить. И может быть *дажв,* что начатые и запроектированные постройки железных дорог подвергнутся серьёзной опасности из-за денежных затруднений, и *в таком случае* государство *легко»* (о, sancta simplicitas![*]) «могло бы взять на себя постройку отдельных линий» (чрезвычайно остроумно), «что опять-таки было бы невозможно без, займа».

Последнее вполне правильно. В простодушной Вестфалии люди всё ещё верят, что они живут под началом патриархального правительства. По мнению даже нашего крайнего социалиста mode compose, прусское правительство так наивно, что даст конституцию только для того, чтобы при помощи внешнего займа вывести из затруднения берлинскую биржу. Счастливая слепая вера!

Но тонкое обоняние нашего вестфальского упряжного тельца находит своё наиболее утончённое проявление в его замечаниях» касающихся внешней политики. Несколько месяцев назад mode composе «истинного социализма» пронюхал следующие новые парижские и лондонские тайны, которые мы сообщим для увеселения читателя:

Сентябрьский номер.

«Франция. — Министерство вышло победителем из выборной кампании, как и следовало ожидать» (когда же вообще вестфалец ожидал «чего-нибудь другого», чем то, что «следовало ожидать»?). «Пусть даже оно пустило в ход все рычаги подкупа, пусть повлияло покушение Анри... во всяком случае, *старая* оппозиция (Тьер, Барро) потерпела значительное поражение. *Но* и г-н Гизо не сможет больше рассчитывать на такую компактную консервативную, quand meme[**] голосующую за министерство партию, *потому что* и консервативная партия распалась на две части: на conservateurs bornes[***] с органами «Debats» и «Epoque» и на conservateurs progressifs[****], органом которых является «Presse»». (Телец забывает только, что г-н Гизо сам *первый* в своей речи к избирателям Лизье воспользовался выражением «прогрессивный консерватизм».) *«Вообще»* (здесь, «как и следовало ожидать», опять начинается уже отмеченная выше у Овна странная бессвязность), «абстрактно-политические партийные вопросы, которые вертелись только вокруг того, должен ли быть министром Тьер или Гизо» (это называется в Вестфалии «абстрактно-политическими партийными вопросами», — там всё ещё думают, что до сих пор во Франции всё «вертелось *только вокруг этого»!),* «несколько отодвинуты на задний план. Политикоэкономы — Бланки... — избраны в палату, и в связи с этим там, пожалуй» (для просвещения вестфальцев), «будут стоять в порядке дня и политико-экономические вопросы» (вот каково в Вестфалии представление о «вопросах», которые там до сих пор стояли «в порядке дня»!). Стр. 426, 427.

[*] — о, святая простота! *Ред.*
[**] — несмотря ни на что. *Ред.*
[***] — ограниченных консерваторов. *Ред.*
[****] — прогрессивных консерваторов. *Ред.*

Вопрос: Почему английская аристократия настаивает на телесных наказаниях для солдат? Ответ:

«Если будут упразднены телесные наказания, придётся установить новую систему набора солдат, а *если будут лучшие солдаты,* нужно будет *иметь также и лучших офицеров* (!!), достигших этого звания благодаря своим заслугам, а не благодаря деньгам или покровительству. Аристократия *именно потому* против «отмены телесных наказаний», что с этой отменой она теряет новый оплот — обеспечение своих «младших сыновей». Но средний класс шаг за шагом преследует свои преимущества и одержит и здесь победу».

(Что за небылицы! Походы англичан в Индию, Афганистан и т. д. доказывают, что им в данное время не «нужны лучшие офицеры», а английский средний класс не хочет ни лучших офицеров, ни лучших солдат, ни другой системы рекрутского набора, и его вовсе не интересует вопрос об отмене плётки. Но всё дело в том, что «Dampfboot» видит с некоторого времени в Англии только борьбу среднего класса с аристократией.) Стр. 428.

Октябрьский номер.

Франция. — «Г-н Тьер потерял принадлежавший ему много лет орган «Constitutionnel»; газета куплена одним консервативным депутатом и теперь медленно и незаметно» (конечно, «заметно» только для mode composе «истинного социализма») «переходит в консервативный лагерь. Г-н Тьер давно угрожал, что, если ему станет невтерпёж, он снова возьмётся за своё старое перо в «National», и он, повидимому, действительно купил теперь «National»».

(К сожалению, «National 1830 г.» был конституционалистским и орлеанистским, т. е. совсем другим, чем республиканский «National 1834 г.», который г-н Тьер, «повидимому, действительно купил» anno* 1846. Впрочем, «Dampfboot» стал жертвой безответственной, мошеннической проделки. Какой-то бессовестный негодяй и враг благих начинаний подсунул редактору несколько номеров «Corsaire-Satan», и вот «Dampfboot», как некий оракул, повторяет bona fide** слухи, фигурирующие в этой ни в коем случае не подходящей в моральном отношении для вестфальского читателя газете. Не мог же «Dampfboot» сомневаться в том, что «Corsaire-Satan» имел, по крайней мере, такое же нравственное достоинство и был проникнут таким же сознанием высокого призвания печати, как и он сам!)

«Перешел ли г-н Тьер, сделав этот шаг, к республиканцам, будет видно впоследствии».

Честный херуск, это словечко «ли» ты взял не из «Corsaire»; cela sent la foret teutoburgienne d'une lieue!*** — Зато он, дове-

* — в году. *Ред.*
** — чистосердечно. *Ред.*
*** — от него на милю разит Тевтобургским лесом! *Ред.*

ряя «Corsaire», отстаивающему свободу торговли, склоняется к тому, чтобы агитации за libre echange* во Франции приписывать такое значение и успех, которых эта агитация вовсе не имеет.

«Наши предсказания, что все промышленные страны должны будут пойти по тому же пути и должны будут достигнуть тех же целей, что и Англия... повидимому, не совсем уж неправильны, так как они теперь осуществляются. И мы, «непрактичные теоретики», повидимому, так же хорошо знаем *действительные отношения»* (ура!), «как и «практичные люди», которые так гордятся своим опытом, своим знакомством с практическими условиями, и мы даже лучше «практичных людей» расцениваем эти отношения».

Несчастные тевтобургские «теоретики»! Вы даже не «знаете» «действительных отношений» «Corsaire-Satan»! (Эти милые вещицы находятся на стр. 479.)

Ноябрьский номер.

Франция. — «Напрасно учёные ломают себе голову над вопросом, откуда происходят эти так часто повторяющиеся наводнения. Прежде *по приказу Академии* вырубались шумящие леса на горах как *причина зла,* потом эти леса снова насаждались, а зло оставалось в силе» (стр. 522).

«Напрасно» стали бы «учёные ломать себе голову» над тем, что является здесь наибольшим вздором: 1) неужели вестфалец думает, что во Франции Академия может издавать приказы, в частности приказы о рубке лесов; 2) неужели он думает, что леса вырубили не ради дров и прибыли, а из-за наводнений; 3) неужели он думает, что учёные ломают себе голову над причинами этих наводнений; 4) неужели он думает, что *леса* когда-либо считались причиной наводнений, в то время как во Франции каждый ребёнок знает, что именно *истребление лесов* является их причиной, и 5) неужели он думает, что леса во Франции снова насаждаются, — между тем, нигде, как во Франции, так не жалуются на небрежное отношение к лесам, на всё усиливающееся истребление лесов, при котором не заботятся об их воспроизведении (ср., кроме специальных журналов, «Reforme», «National», «Democratie pacifique» и другие оппозиционные газеты за октябрь и ноябрь 1846 г.). Вестфальскому Тельцу не везёт во всех отношениях. Если он слушается «Corsaire-Satan», — то он запутывается; если же он слушается своего собственного гения, — то он также запутывается.

«Истинный социализм» в своей второй степени совершил, как мы видели, великие подвиги на поприще высокой политики. Какая проницательность, какое глубокомыслие по сравнению с прежними отчётами о «мировых событиях»! Какое основательное знание «действительных отношений»! Но самым важным

* — свободу торговли. *Ред.*

«действительным отношением» для «Dampfboot» является положение королевских прусских офицеров. Лейтенант Аннеке, который с некоторого времени не сходит со страниц немецкой периодической печати; важный спор в билефельдском музее по поводу ношения шпаги; возникающие из-за этого судебные процессы об оскорблении чести и т. д. составляют главное содержание октябрьского и ноябрьского номеров. Мы получаем также интересные сообщения о неосуществившемся издании «Deutsche Zeitung», о погибшем в XVII столетии французском королевстве нищих, описанном Монтеем, и о других столь же «действительных» отношениях. В промежутках время от времени мелькает то тут, то там знак умножения[164], который полностью представляет ещё mode simple «истинного социализма» и с величайшим простодушием нагромождает все свои лозунги: немецкая теория и французская практика должны объединиться; коммунизм должен быть проведён в жизнь для того, *чтобы* мог быть проведён в жизнь гуманизм (стр. 455—458) — и т. д. Время от времени у Овна или у самого Тельца прорываются подобные отголоски прошлого, но это, однако, нисколько не нарушает божественной гармонии «действительных отношений».

Оставим теперь главную часть вестфальской армии для того, чтобы проследить за манёврами отделившегося от неё отряда, окопавшегося в благословенном Вуппертале под юбкой некоей массивной Немезиды[165]. С давних пор некий господин Фр. Шнаке в роли *Персея* держал перед публикой в виде щита Горгоны *«Gesellschaftsspiegel»* — и притом с таким успехом, что не только публика заснула над *«Gesellschaftsspiegel»,* но и «Gesellschaftsspiegel» заснул над публикой. Но наш Персей оказался шутником. Достигнув этого завидного результата, он сообщает (последний номер, последняя страница): 1) что «Gesellschaftsspiegel» опочил, 2) что, во избежание в будущем запаздываний, лучше всего его получать *по почте.* Так он и скончался, исправляя свои последние опечатки.

Уже это внимание к «действительным отношениям» показывает, что мы и здесь имеем дело с mode composе «истинного социализма». Всё же Овен и Телец существенно отличаются от нашего Персея. Надо отдать справедливость Овну и Тельцу, что они *по* возможности остаются верны «действительным отношениям», т. е. отношениям Вестфалии и вообще Германии. Доказательство — приведённая выше душераздирающая сцена с Овном. Доказательство — прочувствованные описания немецкой политической жизни, которые даёт Телец и которые нам пришлось опустить. При переходе на новую точку зрения они захватили с собой из mode simple простое, неподкрашенное мещанство,

немецкую действительность. Что же касается ратования за человека, за немецкую теорию и т. д., то это предоставляется всяким знакам умножения и другим второстепенным звёздам. С «Gesellschaftsspiegel» происходит как раз обратное. Здесь военачальник Персей по возможности отстраняется от мелкобуржуазной действительности, использование которой он предоставляет своей свите, а сам, следуя мифу, поднимается в эфир немецкой теории. Он тем более может проявить некоторое пренебрежение к «действительным отношениям», что стоит на гораздо более определённой точке зрения. Если непосредственно вестфальские звёзды представляют mode compose, то Персей — tout ce qu'il y a de plus compose en Allemagne[*]. В своём отважнейшем идеологическом полёте он, однако, всегда стоит на «материальном базисе», и эта прочная подоснова придаёт ему в борьбе такую храбрость, что о ней ещё много лет будут помнить господа Гуцков, Штейнман, Опиц и другие выдающиеся личности. Но «материальный базис» нашего Персея состоит главным образом в следующем[166]:

1) «Только с упразднением *материального базиса* нашего общества, частной наживы, человек тоже становится другим» (номер X, стр. 53).

Если бы только mode simple, так часто высказывавший эту стародавнюю мысль, знал, что частная нажива является материальным базисом нашего общества, то он превратился бы в mode compose и под ауспициями нашего Персея вёл бы в полном благочестии и благопристойности спокойную и смиренную жизнь. Но так как он сам не имел никакого материального базиса, то с ним совершилось то, что написано у пророка Гёте:

И если *зада* не дано, —
На что же сядет рыцарь?[167]

Насколько «материален» этот базис, частная нажива, видно, между прочим, из следующего:

«Эгоизм, частная нажива» (которые, таким образом, тождественны; следовательно, «эгоизм» — тоже *«материальный* базис») «разлагает мир принципом: каждый за себя» и т. д. (стр. 53).

Стало быть, это — *«материальный* базис», который «разлагает» не «материальными» фактами, а идеальными «принципами». — Нищета, как известно (если это ещё неизвестно, то Персей в вышеуказанном месте сам это разъясняет), тоже является одной из сторон «нашего общества». Но, как мы узнаём, не «материальный базис, частная нажива», а, au contraire[**],

[*] — наиболее сложное из всего, что есть в Германии. *Ред.*
[**] — наоборот. *Ред.*

«трансцендентность повергла человечество в нищету» (стр. 54 — все три цитаты взяты из одной и той же статьи).

Пусть же, в таком случае, «трансцендентность» поскорее освободит несчастного Персея «из нищеты, в которую» его «поверг» «материальный базис».

2) «Настоящую массу приводит в движение не идея, а «правильно понятый интерес»... В социальной революции... эгоизму консервативной партии противопоставляется *более благородный* эгоизм жаждущего спасения» (!!) «народа» («жаждущий спасения» народ, который делает революцию!)... «народ борется именно за свой «правильно понятый интерес» против исключительного, грубого интереса частных лиц, опираясь на *нравственную* силу и неутомимое рвение» (номер XII, стр. 86).

«Правильно понятый интерес» нашего «жаждущего спасения» Персея, который, без сомнения, «опирается на нравственную силу и неутомимое рвение», заключается в том, чтобы «эгоизму консервативной партии противопоставить более благородный эгоизм» молчания, потому что он «ни *одной* идеи не приводит в движение» без того, чтобы не компрометировать при этом mode compose «истинного социализма».

3) «Бедность — одно из последствий собственности, которая является частной собственностью и которая по своей природе имеет исключающий характер!!» (XII, 79).

4) *«Какие* ассоциации здесь *имеются в виду, нельзя определить; но если* автор *имеет в виду* эгоистические ассоциации капиталистов, то, значит, он забыл о важных ассоциациях ремесленников против произвола работодателей»!! (XII, 80).

Персей счастливее. Какой вздор он хотел нагородить — «нельзя определить», но если он «имел в виду» только стилистический вздор, то он нисколько не «забыл» и не менее «важный» вздор — логический. По поводу ассоциаций мы упомянем ещё, что на стр. 84 нам даётся разъяснение относительно «ассоциаций в *собственном смысле,* которые поднимают сознание пролетариев и создают энергичную (!) пролетарскую (!!) совместную (!!!) оппозицию против существующих условий».

Мы уже отметили выше, говоря о господине Грюне, привычку «истинных социалистов» присваивать себе непонятные рассуждения посредством заучивания наизусть отдельных фраз и лозунгов[168]. Mode composе отличается от mode simple только большим количеством этих дошедших до него окольными путями и потому наспех проглоченных, непереваренных кусков и вызванной у него, в силу этого, отчаянной резью в желудке. Мы видели, как у вестфальца при каждом слове срываются с языка «действительные отношения», «политико-экономические вопросы» и т. д., как бесстрашный Персей оперирует «материальным

базисом», «правильно понятым интересом», «пролетарской оппозицией». Этот последний рыцарь Зеркала, кроме того, ввёл у себя в употребление «феодализм денег», который, однако, лучше было бы предоставить его автору — Фурье. Он так мало задумывается над данным термином, что в XII номере, стр. 78, утверждает, что этот феодализм «создаёт вместо феодальной аристократии только имущественную аристократию», откуда следует, 1) что «феодализм денег», т. е. «имущественная аристократия», *сам, себя* «создаёт» и 2) что «феодальная аристократия» не была «имущественной аристократией». Затем он утверждает на стр. 79, что «феодализм *денег»* (т. е. банкиров, — феодализм, вассалами которого являются *мелкие капиталисты* и *промышленники,* если продолжать пользоваться образными выражениями) и феодализм «промышленности» (вассалами которого являются *пролетарии*} *«едино»* суть.

К «материальному базису» непринуждённо присоединяется ещё следующее благочестивое пожелание рыцаря Зеркала (пожелание, которое напоминает радостную надежду вестфальца на то, что французская палата депутатов прочтёт для их, тевтобуржцев, поучения курс лекций по политической экономии):

«Но мы должны заметить, что из присланных нам номеров «Volks-Tribun» (нью-йоркского) мы до сих пор почти ничего не узнали... о *торговле* и *промышленности* Америки... Отсутствие *поучительных* сообщений о промышленных и политико-экономических условиях Америки, из которых *все же»* (неужели?) «всегда исходит социальная реформа» и т. д. (X, стр. 56).

«Volks-Tribun», газета, которая хочет непосредственно вести в Америке популярную пропаганду, осуждается, следовательно, не потому, что превратно начинает своё дело, а потому, что не снабжает «Gesellschaftsspiegel» «поучительными сообщениями» о вещах, с которыми в том виде, как это здесь требуется, он не имеет ровно ничего общего. С тех пор как Персей открыл «материальный базис», с которым он не знает что делать, оп требует от каждого разъяснений по этому поводу.

Кроме того, Персей рассказывает нам ещё, что конкуренция разоряет мелкий средний класс, что

«роскошь в одежде... сшитой из *тяжёлых* материй... очень обременительна» (XII, стр. 83. — Персей, вероятно, думает, что атласное платье весит столько же, сколько кольчуга) — и прочее в этом роде.

А для того, чтобы у читателя не оставалось сомнения в том, что является «материальным базисом» представлений нашего Персея, в номере X, стр. 53, говорится:

«Господину Гуцкову следовало бы сначала познакомиться с *немецкой* общественной наукой, и тогда его не смущали бы воспоминания о *запретном французском* коммунизме, Бабёфе, Кабе...»,

и на стр. 52:

«немецкий коммунизм хочет изобразить такое общество, в котором *труд* и *наслаждение тождественны* и уже не отделены друг от друга *внешним вознаграждением».*

Мы видели выше, в чём заключается «немецкая общественная наука», а также и подлежащее «изображению» общество; при этом мы очутились отнюдь не в самом лучшем обществе.

Что касается соратников рыцаря Зеркала, то в них нашло свой «изображение» чрезвычайно скучное «общество». Одно время они взяли на себя роль провидения для немецкого бюргера и поселянина. Ни один кровельщик не упал с крыши, ни один ребёнок не упал в воду — без ведома и помимо желания «Gesellschaftsspiegel». К счастью для «Dorfzeitung», которой эта конкуренция становилась опасной, братство Зеркала вскоре прекратило эту утомительную деятельность: один за другим члены братства заснули от изнеможения. Напрасно были приложены все средства, чтобы их растормошить, чтобы влить в журнал новые силы; действие щита Горгоны — его способность превращать в камень — сказалось и на сотрудниках; кончилось дело тем, что наш Персей со своим щитом и своим «материальным базисом» оказался одиноким — «один среди трупов с любящей душой»[169]; невозможная талия массивной Немезиды превратилась в развалины, и «Gesellschaftsspiegel» прекратил своё существование.

Мир праху его! А мы тем временем сделаем поворот и поищем по соседству в северном полушарии другое, более светлое созвездие. Нам навстречу сверкает своим сияющим хвостом Ursa Major[*], *большой медведь,* или медвежий майор Пютман, по прозвищу Семизвездие, потому что он всегда выступает в число семерых, чтобы заполнить требуемые двадцать листов[170]. Отважный вояка! Ему надоело стоять на четырёх ногах на небесной картой вот он, наконец, встал на задние лапы и вооружился, как сказано: облекитесь в мундир характера и перевязь убеждений, водрузите на плечах эполеты высокопарности, возложите треуголку одушевления и украсьте Вашу мужественную грудь орденом самопожертвования третьего разряда, опояшьтесь клинком ненависти к тиранам и обуйте ноги в готовность вести пропаганду с возможно меньшими издержками производства. В столь живописном одеянии выступает наш

[*] — Большая Медведица. *Ред.*

майор перед своим батальоном, обнажает шпагу, командует: смирно! — и держит следующую речь:

Солдаты! С высоты издательской витрины смотрят на нас сорок луидоров! Оглянитесь вокруг, героические защитники «всеобъемлющей общественной реформы», видите ли Вы солнце? Это — солнце Аустерлица, которое предвещает нам победу, солдаты!

«Бесстрашие и решимость выстоять до конца мы черпаем в сознании того, что мы боремся *только* за *бедных* и *обездоленных,* за *обманутых* и *отчаявшихся.* Ничего нет *половинчатого* в том, что мы защищаем, ничего *неясного»* (имеется, скорее, нечто целиком и полностью путаное) «в том, чего мы хотим, и потому мы непоколебимы и, несмотря ни на что, навсегда верны *народу, угнетённому народу»* («Rheinische Jahrbucher», т. II, Предисловие).

На плечо! — Смирно! — На караул! — Да здравствует новый общественный строй, который мы исправили по Бабёфу в четырнадцати главах и в 63 пунктах полевого устава!

«В конце концов совершенно, разумеется, безразлично, будет ли так, как мы предполагаем, но всё же будет иначе, чем думает враг, иначе, чем было до сих пор! Все подлые установления, своими гнусными делами способствовавшие в течение столетий гибели народов и людей, погибнут!» («Rheinische Jahrbucher», II, стр. 240).

Чёрт подери! Смирно! — На руку! Налево кругом! К ноге! Барабан! Вперёд! — Но медведь по своей натуре — истинно германское животное. Вызвав этой речью всеобщее бурное ура и совершив, таким образом, одно из отважнейших деяний нашего века, он располагается по-домашнему и даёт простор своему мягкому, любвеобильному сердцу в протяжной нежной элегии о «лицемерии» («Rheinische Jahrbucher», II, стр. 129— 149). В наше прогнившее, насквозь изъеденное червоточиной своекорыстия время есть — увы! — индивиды, в груди у которых не бьётся горячее сердце, глаза которых никогда не туманит слеза сочувствия, в пустом, черепе которых ещё ни разу не блеснула ослепительная молния лучезарного человеческого воодушевления. О, читатель! Если Ты увидишь такого человека, то дай ему прочесть «Лицемерие» большого медведя, и он будет рыдать, рыдать, рыдать! Он увидит, как он беден, ничтожен и гол, ибо, будь он теолог, юрист, медик, государственный деятель, купец, метельщик или привратник, — он найдёт здесь для каждого сословия особое раскрытие особого, свойственного данному сословию лицемерия. Здесь он увидит, как лицемерие гнездится повсюду, увидит, в особенности, «каким тяжёлым проклятием является лицемерие юристов». Если это не приведёт его к покаянию и исправлению, то он не заслужил того,

что родился в век большого медведя. Действительно, надо быть честным, «безыскусным», как говорят англичане, *медведем,* чтобы так чуять на каждом шагу лицемерие злонравного света. Куда бы ни повернулся большой медведь, повсюду он натыкается на лицемерие. С ним дело обстоит, как с его предшественником в «Парке Лили»[171]:

Но ах! Вот я на перекрёстке
И отовсюду слышу смех
И вижу мишуру и блёстки.
Я убегаю ото всех,
Я не хочу,
Ворчу,—
Но снова я на перекрёстке
И вновь гляжу вокруг,
Ворчу и вдруг
Повёртываю с перекрёстка вспять
И возвращаюсь, наконец, опять.

Вполне естественно, ибо как избежать лицемерия в нашем до основания испорченном обществе! Но это грустно!

«Каждый может быть medisant, suffisant, perfid, malizios[*] и всем, чем угодно, потому что найдена *подобающая* форма» (стр. 145).

Можно положительно прийти в отчаяние, в особенности, если быть Ursa Major!

«Увы! Осквернена ложью также и *семья...* нить лжи проходит через семью и передаётся по наследству из поколения в поколение».

И горе, трижды горе, главам семей в немецком отечестве!

Он сразу бесноваться начинает,
Могучий дух сквозь ноздри излетает,
Натура дикая видна —

и Ursa Major опять становится на задние лапы:

«Будь проклято, себялюбие! В каком страшном виде витаешь ты над головами людей! С твоими чёрными крылами, с пронзительным карканьем... Проклятие себялюбию!.. Миллионы и миллионы бедных рабов... плачущих и рыдающих, жалующихся и сетующих... Проклятие себялюбию!.. Проклятие себялюбию!.. Шайка жрецов Ваала... Чумное дыхание!.. Проклятие себялюбию!.. Чудовище себялюбия...» (стр. 146—148).

К работе непривычен,
Скребу затылок жёсткий мой.
Любое деревцо смеётся надо мной!
Я жалуюсь лужайке для крикета
С кокетливо подстриженной травой;
Но букс мне кажет нос в ответ на это,
. . . .

[*] — злословным, гордым, вероломным, коварным. *Ред.*

В конец измученный, ложусь туда, где бьют
Искусственные водопады.
Лежу я полумёртв, стенаю, слезы лью,
Но слышат жалобу мою
Лишь гипсовые Ореады!

Но величайшее «лицемерие» всей этой иеремиады заключается в том, чтобы выдавать подобные словоизвержения, склеенные из плоских беллетристических фраз и романических воспоминаний, за описание «лицемерия» современного общества и делать вид, что яростно возмущаешься, в интересах страждущего человечества, по поводу этого пугала.

Кто сколько-нибудь знаком с небесной картой, тот знает, что Ursa Major поддерживает там задушевный разговор с индивидуумом весьма скучным по внешности, который ведёт на привязи несколько борзых и называется *«Волопас».* Этот разговор воспроизводится на звёздном небе «истинного социализма» на странице 241—256 «Rheinische Jahrbucher», т. II. Роль Волопаса берёт на себя тот самый господин Земмиг, о статье которого «Социализм, коммунизм, гуманизм» уже говорилось выше. Обращаясь к нему, мы оказываемся в *саксонской группе,* важнейшим светилом которой он является, почему он и написал томик о «саксонских делах». Относительно этого томика Ursa Major в приведённом нами месте издаёт доброжелательное ворчание и «с могучим удовлетворением» приводит оттуда целые страницы. Этих цитат достаточно, чтобы охарактеризовать всю книжку, и это тем более кстати, что за границей сочинений Волопаса достать нельзя.

Хотя Волопас в «саксонских делах» снисходит с высоты своей спекуляции к «действительным отношениям», всё же он, со всей своей саксонской группой, так же, как и Ursa Major, принадлежит душой и телом к mode simple «истинного социализма». Вообще, mode composе исчерпывается вестфальцами и братством Зеркала, в частности Овном, Тельцом и Персеем. Саксонская и все другие группы представляют собой поэтому лишь дальнейшее развитие уже охарактеризованного выше *простого* «истинного социализма».

Волопас, как бюргер и как человек, дающий нам описания немецко-конституционного образцового государства, прежде всего напускает одну из своих борзых на *либералов.* Этой кипучей филиппикой нам незачем заниматься, так как все подобные тирады «истинных социалистов» не что иное, как плоская *переделка на немецкий лад* критики того же предмета французскими социалистами. С Волопасом дело обстоит точно так же, как с капиталистами; он владеет, употребляя его собственные слова,

«продуктами, которые произведены рабочими» Франции и их литературными представителями, владеет «в силу *слепого наследования* чужих капиталов» («Rheinische Jahrbucher», II, стр. 256). Он даже не переделал этих продуктов на немецкий лад, потому что это было уже сделано до него другими (ср. «Deutsches Burgerbuch», «Rheinische Jahrbucher», I и т. д.). Он только приумножил это «слепое наследование» несколькими проявлениями не просто немецкой, но специально *саксонской* «слепоты». Так, он считает (там же, стр. 243), что либералы высказываются за «публичное судопроизводство с целью использовать зал суда для своих упражнений в риторических декламациях!» Таким образом, Волопас, несмотря на своё рвение против буржуа, капиталистов и т. д., видит в либералах не столько их самих, сколько оплаченных ими прислужников, *адвокатов.*

Результат остроумных исследований нашего Волопаса относительно либерализма заслуживает внимания. Никогда еще «истинный социализм» так решительно не высказывал своей политически-реакционной тенденции.

«Но вы... пролетарии... которых эта либеральная буржуазия некогда привела в движение, склонив вас к беспорядкам (помните о 1830 г.), будьте осторожны! Не поддерживайте её в её стремлениях и борьбе... пусть она борется одна. То, что она затевает... только в её интересах. Но прежде всего *никогда не принимайте участия в политических революциях,* всегда исходящих лишь от недовольного меньшинства, которое из властолюбия свергает господствующую власть и стремится захватить власть в свои руки!» (стр. 245, 256).

Волопас имеет законнейшее право на благодарность королевского саксонского правительства — оно может дать ему в награду по меньшей мере Rautenkrone[172]. Если бы можно было допустить, что немецкий пролетариат последует его совету, то феодально-мелкобуржуазно-крестьянско-бюрократическое образцовое государство Саксонии было бы надолго в безопасности. Волопасу чудится, что то, что хорошо для Франции и Англии, где буржуазия *господствует,* должно быть хорошо и для Саксонии, где буржуазия далеко ещё не господствует. Впрочем, о том, что даже в Англии и Франции пролетариат не может оставаться равнодушным к вопросам, которые прежде всего выражают, конечно, лишь какой-либо интерес буржуазии или определённой её фракции, — об этом Волопас может ежедневно прочесть в тамошних пролетарских газетах. Такими вопросами, между прочим, в Англии являются упразднение государственной церкви, так называемое equitable adjustment*

* — справедливое упорядочение. *Ред.*

национального долга, прямые налоги; во Франции — распространение избирательных прав на мелкую буржуазию, отмена городских пошлин и т. д.

В конце концов всё саксонское «хвалёное свободомыслие есть пустой звук... бесплодная перебранка» — не потому, что этим ничего не будет достигнуто и буржуазия не сможет сделать ни шага вперёд, а потому, что «вам», либералам, «нет никакой возможности коренным образом исцелить этим больное общество». Стр. 249. Они тем менее могут это сделать, что даже не считают общество больным.

Но довольно об этом. На стр. 248 Волопас выпускает вторую экономическую борзую.

В Лейпциге... «возникли целые *новые* части города» (Волопасу известны такие части города, которые «возникают» *не как «новые»,* а с самого же начала *как старые).* «Но при этом в квартирном вопросе обнаружилась тяжёлая несоразмерность, так как оказалось, что не имеется квартир за некоторую (!) среднюю плату. Каждый, кто строит дом, стремится к высокой плате» (! следовало сказать — *высокой квартирной* плате), «вследствие чего его дом доступен только для семей, ведущих большое домашнее хозяйство; уже за недостатком других квартир та или иная семья вынуждена снимать большую квартиру, чем ей нужно и чем ей это позволяют средства. *Таким образом,* растут долги, судебные описи имущества, протесты векселей и т. д.!» (Этот «!» заслуживает второго (!)). *«Словом, средний класс буквально обречен на вытеснение».*

Можно только удивляться примитивной простоте этой экономической борзой. Волопас видит, что мелкая буржуазия просвещённого города Лейпцига разоряется, с нашей точки зрения, чрезвычайно забавным образом. «В наши дни, когда все различия внутри человеческого рода стираются» (стр. 251), это явление должно было бы радовать и его, но оно его, напротив, огорчает и заставляет доискиваться причин. Причины эти он находит в злостном умысле спекулянтов-строителей, которые за чрезмерно высокую квартирную плату стараются поселить каждого мелкого лавочника во дворце. Лейпцигские «застройщики», как нам повествует Волопас на крайне беспомощном и путаном саксонском языке — немецким его назвать нельзя, — выше всех законов конкуренции. Они строят более дорогие квартиры, чем это нужно их съёмщикам, они равняются не по состоянию рынка, а по «высокой плате». И в то время как во всяком другом месте это привело бы их к сдаче квартир в своих домах по пониженной цене, в Лейпциге им удаётся подчинить рынок своему bon plaisir* и заставить съёмщиков разорять себя высокой квартирной платой! Волопас принял муху за слона, временное несоответствие между спросом и предложением

* — произволу. *Ред.*

на жилищном рынке — за постоянное состояние, даже за причину разорения мелкой буржуазии. Но подобное простодушие можно простить саксонскому социализму, пока он ещё «делает дело, достойное Человека, и за которое Люди будут «его» благословлять» (стр. 242).

Мы уже знаем, что «истинный социализм» — большой ипохондрик. Между тем, можно было бы надеяться, что Волопас, обнаруживший в первом томе «Rheinische Jahrbucher» такую очаровательную смелость суждения, излечится от этой болезни. Ничего подобного. На стр. 252, 253 Волопас выпускает следующую визжащую борзую и приводит этим в экстаз Ursam Majorem:

«Дрезденский стрелковый праздник... народный праздник, и не успели мы очутиться на лугу, как нам навстречу завопили шарманки слепых, которых конституция не делает сытыми... раздались ярмарочные выкрики «артистов», выворачиванием своих членов забавляющих общество, самое устройство которого чудовищно и отвратительно вывернуто».

(Когда канатный плясун становится на голову, для Волопаса это означает современный перевёрнутый вверх дном мир; мистический смысл колесоверчения — банкротство; тайна жонглирования яйцами — карьера «истинно социалистического» писателя, который, несмотря на все «выверты», иногда может оступиться и испачкать яичным желтком весь свой «материальный базис»; шарманка — это конституция, которая не делает сытым, барабан — свобода печати, которая не делает сытым, лавка старой рухляди — «истинный социализм», который тоже не делает сытым. Погружённый в эту символику, Волопас, вздыхая, пробирается сквозь толпу и приходит, в конце концов, как уже раньше Персей, к гордому чувству, что он «один меж чудовищ с любящей душой».)

«А там в палатках владельцы притонов делают своё бесстыдное дело» (следует длинная тирада)... «Проституция, зачумлённое чудовище, ты — последний плод нашего современного общества» (не всегда *последний,* может дополнительно появиться ещё внебрачный ребёнок)... «Я бы мог рассказать историю, как девушка бросилась в ноги чужому человеку...» (следует история)... «я бы мог рассказать целые истории, но нет, я не хочу» (дело в том, что он их уже только что рассказал)... «Нет, *оно*, общество, не скорбит над несчастными жертвами нужды и соблазна, но *оно,* быть может, тащит к судейскому креслу наглых сводников... нет, нет, и не их! Они делают то же, что и все остальные, они торгуют, как торгуют все» и т. д.

Таким образом, «истинный социалист» снял вину со всех индивидов и взвалил её на неприкосновенное «общество». Cosi fan tutti[173] и, в конце концов, дело идёт лишь о том, чтобы быть в дружеских отношениях со всем миром. Характернейшей стороны проституции, — проституция как самой наглядной, не-

посредственно касающейся самого тела, эксплуатации пролетариата буржуазией, той стороны её, где «порождающая деяния боль в сердце» (стр. 253) со своей моральной нищенской похлёбкой терпит банкротство и где начинается страсть, жаждущая мести, классовая ненависть, — этой стороны «истинный социализм» не знает. Напротив, в проститутках он оплакивает погибших бакалейных продавщиц и мелких мастериц, в лице которых он уже не может восхищаться «венцом творения», «чашечками цветов, пропитанных ароматом самых святых и сладостных чувств». Pauvre petit bonhomme![*]

Цвет саксонского социализма — это маленький еженедельный листок под названием *«Veilchen.* Листки *невинной* современной критики»[174]. Редактор-издатель Г. Шлюссель в Бауцене. Фиалки, таким образом, оказываются по существу первоцветом[**]. Эти нежные цветочки следующим образом описаны в «Trier'sche Zeitung»[175] (12 января этого года) лейпцигским корреспондентом, принадлежащим к той же компании:

«В лице «Veilchen» мы можем приветствовать прогресс, развитие в саксонской художественной литературе; как ни молод этот орган, он всеми силами стремится старую саксонскую политическую половинчатость примирить с социальной теорией современности».

«Старая саксонская половинчатость» ещё не достаточно половинчата для этих архисаксонцев, — они должны наполовину разбавить её «примирением». Чрезвычайно «невинно»!

Мы узрели только одну единственную из этих фиалок. Но

Сосредоточенна, скромна, —
То *кроткая* была фиалка[176].

Друг Волопас в этом номере — первом в 1847 г. — кладёт к ногам «невинных современных» дам, в знак поклонения, несколько прилизанных стишков. Между прочим в них говорится:

О ненависть к тиранам! Как твои *шипы*
Всё *украшают* — даже женщин *нежные сердца* —

сравнение, смелость которого пока что «украсила», пожалуй, «нежное сердце» нашего Волопаса «шипами» угрызений совести.

«Горят не только от *любовных шуток»* —

так неужели Волопас, который, правда, *«мог бы* рассказать целые истории», но не *«хочет»* этого сделать, потому что он их *уже* рассказал, который ни о каких других «шипах» не говорит,

---

[*] — Жалкий простачок! *Ред.*
[**] Игра слов: «Schlusselblume» («первоцвет») может означать также «цветок Шлюсселя». *Ред.*

кроме как о шипах «ненависти к тиранам», — неужели этот добропорядочный и образованный человек действительно в состоянии заставить *«гореть»* «чудные ланиты» женщин и девушек от двусмысленных «любовных шуток»?

Горят не только от любовных шуток,
Вольнолюбивым пламенем горят,
Святым и светлым, чудные ланиты,
Как розы свежие, ласкающие взгляд.

«Вольнолюбивое пламя» легко, конечно, отличить по его более целомудренной, приличной, «светлой» окраске от темно-красного пламени «любовных шуток»; это особенно легко для такого человека, как Волопас, который умеет отличать «шипы ненависти к тиранам» от всех других «шипов».

«Veilchen» тотчас же даёт нам возможность познакомиться с одной из тех красавиц, «нежное сердце» которой «украшено шипами ненависти к тиранам» и «чудные ланиты» которой «вольнолюбивым пламенем горят». А именно: *Андромеда* «истинно социалистического» звёздного неба (фрейлейн Луиза Отто) — эта прикованная к скале противоестественных обстоятельств современная женщина, вокруг которой бушуют стародавние предрассудки, — даёт «невинную современную критику» поэтических произведений Альфреда Мейснера. Это — поистине своеобразное, но очаровательное зрелище: здесь борются друг с другом нежная стыдливость немецкой девы и бьющее через край восхищение, — восхищение «королём поэтов», который заставил содрогнуться глубочайшие струны женского сердца и извлёк из них звуки восторга, граничащие с более глубокими и нежными ощущениями, звуки, которые своей невинной откровенностью являются лучшей наградой для певца. Послушаем во всей их наивной непосредственности лестные признания девственной души, для которой многое ещё неясно в этом мире, полном зла. Послушаем, памятуя при этом, что для чистых душ всё чисто.

Да, «глубокую задушевность, которой дышат стихи Мейснера, можно только почувствовать, но нельзя разъяснить её тому, кто неспособен это чувствовать. Эти песни — золотой отблеск того горячего пламени, который поэт возжёг на алтаре свободы, принеся в жертву святыню своего сердца. Это отблеск, сияние которого заставляет нас вспомнить слова Шиллера: потомки пройдут мимо того писателя, который не был *больше, чем* его творения. Здесь же мы чувствуем, что этот поэт *сам* ещё *больше,* чем его прекрасные песни» (конечно, фрейлейн Андромеда, конечно), «что в нём есть нечто *невыразимое,* нечто *«стоящее выше всякой видимости»,* как говорит Гамлет». (О ты, полный предчувствия ангел![177]) «Это *нечто* есть то, чего нет у многих новых певцов свободы, — оно совершенно отсутствует, например, у Гофмана фон Фаллерслебена и Пруца» (неужели это действительно так?), «отчасти и у Гервега и Фрейлиграта; может быть, это *нечто* и есть гений».

Может быть, это *«шип»* Волопаса, прекрасная фрейлейн!

«Конечно, — говорится в той же статье, — критика имеет свои обязанности, но она мне кажется очень *деревянной* по отношению к такому поэту».

Как девственно! Конечно, молодая, чистая девичья душа должна «казаться» себе «очень деревянной» по сравнению с поэтом, у которого есть такое чудесное «нечто».

«Мы читаем дальше и дальше, до последнего стиха, который должен был бы у всех нас остаться навсегда в памяти:

И, наконец, приходит всё же...
Тот день...
Рука в руке, сидят, смеясь, народы,
Подобно *детям,* средь чертогов неба,
И за фиалом вновь фиал подъемлют,
Фиал *любви* на трапезе *любви*
Народной...»

Затем фрейлейн Андромеда погружается в многозначительное молчание — «рука в руке, подобно детям». Не станем её тревожить.

Наши читатели, вероятно, после этого пожелают ближе узнать короля поэтов *Альфреда Мейснера* и его «нечто». Он — *Орион* «истинно социалистического» звёздного неба и, воистину, не позорит занимаемого им положения. Опоясанный сверкающим мечом поэзии, закутанный в «плащ своей скорби» (стр. 67 и 260 «Стихотворений» А. Мейснера, 2-е издание, Лейпциг, 1846), он нервной рукой потрясает палицей загадочности, победоносно низвергая всех противников правого дела. По его пятам, в качестве *Малого Пса,* следует за ним некий *Мориц, Гартман;* он также в защиту правого дела издаёт энергичной тявкание под заглавием: «Чаша и меч» (Лейпциг, 1845). Говоря земным языком, мы скажем, что мы попадаем с этими героями в местность, которая уже давно давала «истинному социализму» многочисленных и сильных рекрутов, а именно — в *богемские леса.*

Первым «истинным социалистом» в богемских лесах был, как известно, Карл Моор. Ему не удалось довести до конца дело возрождения; его время не поняло его, и он сам передал себя в руки правосудия. Орион-Мейснер решил идти по стопам этого благородного человека и — хотя бы в сфере духа — приблизить к цели его возвышенное деяние. Ему, *Карлу Моору Второмуу* в этом деле помогает, выполняя роль честного *Швейцера,* вышеупомянутый Мориц Гартман, Canis minor*, который в элегических стихах восхваляет бога, короля и отечество,

* — Малый пёс. *Ред.*

проливая слезы признательных воспоминаний на могиле добряка императора Иосифа. Что касается остальной шайки, заметим только, что ни один из них, повидимому, до сих пор не проявил достаточно рассудка и остроумия, чтобы взять на себя роль Шпигельберга[178].

С первого же взгляда видно, что Карл Моор Второй — не обыкновенный человек. Он обучался немецкому языку в школе Карла Бека и поэтому выражается с более чем восточной пышностью речи. Вера у него — «мотылёк» (стр. 13), сердце— «цветок» (стр. 16), позже — «пустынный лес» (стр. 24), наконец, — «коршун» (стр. 31). Вечернее небо в его представлении (стр. 65) —

багряно, мёртвенно, как будто бы глазница
Без глаза, блеска и души.

Улыбка его возлюбленной, это — «дитя земли, которое ласкается к детям божьим» (стр. 19).

Ещё гораздо больше, чем выспренняя образная речь, Мейснера отличает от обыкновенных смертных безмерная мировая скорбь. В этом отношении он является настоящим сыном и преемником Карла Моора Первого, когда он указывает на стр. 65, что «безумная мировая скорбь»—одно из первых требований, предъявляемых каждому «спасителю мира». И действительно в отношении мировой скорби Орион-Моор превосходит всех своих предшественников и конкурентов. Послушаем его самого:

«Распятый скорбью, был я мёртв» (стр. 7). «Это сердце, *смерти посвящённое»* (стр. 8). «Дух мой *мрачен»* (стр. 10). У него *«древняя печаль* тоскует в пустынных дебрях сердца» (стр. 24). «Было бы лучше *совсем не родиться,* но хороша также и смерть» (стр. 29).

Тебя, о сердце, в горький час страданья
Холодный свет забыл средь суеты,
Устами бледными произнеси признанье,
Как *несказанно жалко* ты (стр. 30).

На стр. 100 у него «кровоточат» «скрытые раны», на стр. 101 он, в интересах человечества, настолько скверно себя чувствует, что для того, «чтобы грудь не разорвалась», вынужден прижать к ней руки, «как тиски», а на стр. 79 он — подстреленный журавль, который осенью не может улететь со своими братьями на юг и который «своими крыльями, пронзёнными свинцом», трепыхается в кустарнике, «бьётся пышным, обагрённым кровью оперением». Откуда же вся эта скорбь? Неужели все эти жалобы — обыкновенная вертеровская любовная тоска, умноженная личными страданиями нашего поэта? Нисколько. Нашему

поэту пришлось, правда, много выстрадать, но он сумел во всех своих страданиях выявить некую всеобщую сторону. Он часто указывает, например на стр. 64, что женщины не раз сыграли с ним злую шутку (обычная участь немцев, особенно поэтов), что много горького испытал он в жизни; но всё это доказывает ему лишь негодность мира и необходимость изменения общественных отношений. В его лице страдал не Альфред Мейснер, а человечество, и поэтому из всех своих горестей он делает лишь тот вывод, что быть человеком — большое искусство и тяжёлое бремя.

> Всю жизнь, о сердце, здесь (в пустыне) учись влачить бодрее
> *Гнёт человеческого бытия* (стр. 66).
> О, горе сладкое, о, скорбь, что дышит счастьем,
> *О, сладостная боль — быть человеком* (стр. 90).

Столь благородная скорбь может рассчитывать в нашем бесчувственном мире только на равнодушие, на оскорбительный отпор и насмешку. Карл Моор Второй убеждается в этом на собственном опыте. Мы видели выше, что «холодный свет забывает» его. В этом отношении ему действительно приходится очень плохо:

> Чтоб избежать людской насмешки хладной,
> Тюрьму себе воздвиг я, хладную как гроб (стр. 227).

Один раз он ещё пытается приободриться:

> Ты, бледный лицемер, хулитель, назови мне
> Такую скорбь, что не пронзила б это сердце,
> Иль страсть высокую, какой бы не пылал я (стр. 212).

Но ему всё-таки становится слишком тяжко, он удаляется от света, уходит на стр. 65 «в пустыню» и на стр. 70 — «в пустынные горы». Совсем, как Карл Моор Первый. Здесь ручей ему разъясняет, что так как весь мир страдает, — например, растерзанный орлом ягнёнок страдает, сокол страдает, камыш, кряхтя от порывов ветра, страдает, — то «сколь ничтожны муки человека», и потому человеку ничего другого не остаётся, как «с ликованием погибнуть». Но так как ему кажется, что «ликование» не льётся у него из глубины сердца, а «гибель» не вполне устраивает его, то он выезжает верхом, чтобы слышать «голоса степи». Однако здесь ему приходится ещё хуже. Три таинственных всадника один за другим подъезжают к нему и в довольно жестоких словах советуют ему дать себя похоронить:

> «И, право, лучше б ты
> ... себя зарыл в опавшую листву
> И умер под травою, под сырой землёй» (стр. 75).

Это — венец его страданий. Люди отталкивают его вместо с его горестями, он обращается к природе, но и тут встречает лишь недовольные лица и грубые ответы. И после того как страдание Карла Моора Второго изрядно надоело нам «своим пышным, обагрённым кровью оперением», мы находим на стр. 211 сонет, в котором поэт считает нужным оправдываться:

... безмолвно я и *бережно* опять
Всю боль мою влачу и ран бессчётных жала,
Уста мои давно *не терпят тщетных жалоб*
И страшный опыт мой *бессильны восхвалять!!*

Но «спаситель мира» должен быть не только страдальцем, но и *безумцем.* Поэтому «в его груди бурлит *безумный* порыв страсти» (стр. 24); когда он любит, «его солнца ярко пылают» (стр. 17), его «любовь — *сверкание молнии,* его поэзия — *буря»* (стр. 68). Мы вскоре будем иметь пример того, сколь безумно это безумие.

Быстро просмотрим несколько социалистических стихотворений Ориона-Моора.

От стр. 100 до стр. 106 он распускает своё «пышное, обагрённое кровью оперение», чтобы на лету охватить взором бедствия современного общества. Он бешено мчится по улицам Лейпцига в припадке «безумной мировой скорби». Вокруг него ночь, ночь царит и в его сердце. Наконец, он останавливается. Таинственный демон подходит к нему и спрашивает тоном ночного сторожа: что он ищет так поздно на улице? Карл Моор Второй, занятый в эту минуту тем, что сжимает «тисками» рук свою «готовую разорваться» грудную клетку, неподвижно устремляет на демона «пылающие солнца» своих глаз и, наконец, разражается словами (стр. 102):

Пробудясь от звёздной ночи веры,
Я *так много вижу* в свете духа:
Тот, кто был замучен на Голгофе,
Миру не принёс ещё спасенья.

Вот «как много» видит Карл Моор Второй! Клянёмся «пустынными дебрями» сердца, «плащём скорби», великой трудностью задачи быть человеком, клянёмся пронзёнными свинцом крыльями нашего поэта и всем вообще, что свято Карлу Моору Второму, — не стоило ему ночью мчаться по улице, рискуя тем, что у него разорвётся грудь, что он схватит воспаление лёгких, и вызывать какого-то особого демона, и всё это для того, чтобы сообщить нам, наконец, это открытие! Но послушаем дальше. Демон не хочет на этом успокоиться. Тогда Карл Моор Второй рассказывает, как падшая женщина схватила его за руку и тем самым вызвала у него всевозможные мучительные размыш-

ления, которые, в конце концов, вырвались наружу в следующем обращении:

Женщина! В твоей беде виновно
Общество, — его жестокосердье!
Бледной, скорбной жертвою легла ты
На алтарь языческий (!!) порока,
Чтобы прочих женщин непорочность
Незапятнанной осталась в доме.

Демон, оказавшийся теперь самым обыкновенным буржуа, не соглашается с высказанной в этих строках, вполне достойной «истинного социализма», теорией проституции и приводит очень простое возражение: каждый — кузнец своего счастья, «каждый сам в своей вине виновен», и прочие буржуазные фразы; он замечает: «общество есть звук пустой» (он, вероятно, читал Штирнера) и требует, чтобы Карл Моор продолжал свой рассказ. Тот говорит, что видел жилища пролетариев и слышал плач детей.

Там у матери в груди увядшей
Не осталось капли сладкой пищи.
Там невинно умирали дети.
Всё же (!!) чудодейственно природа
Создаёт в груди из крови алой
Молока белеющие капли.

Кто видел это чудо, полагает он, тот не должен горевать, если он и не может верить в то, что Христос сотворил вино из воды. История со свадьбой в Кане, видимо, сделала нашего поэта очень благосклонным к христианству. Мировая скорбь становится здесь настолько глубокой, что Карл Моор Второй теряет способность связно говорить. Демонический буржуа пытается его успокоить и предлагает ему продолжать свой рассказ:

Чахлые предстали дети мне
Там, где трубы дым свой извергали,
Где колёса мощные, в огне,
Тяжкой пляски такты отбивали.

Любопытно знать, что это была за фабрика, где Карл Моор Второй видел «колёса в огне» и к тому же ещё «отбивающие» такты *пляски!* Этой фабрикой может быть только та, где фабриковались стихи нашего поэта, также «отбивающие такты тяжкой пляски». — Затем рассказывается кое-что о положении фабричных детей. Это бьёт по карману демонического буржуа, который, без сомнения, является также и фабрикантом. Он даже приходит в волнение и возражает, что всё это вздор, что пролетарские дети — это сброд оборванцев, до которого нам никакого дела

нет, что гений никогда ещё не погибал из-за таких мелочей, что вообще отдельная личность не имеет значения, важно все *человечество* в целом, а оно выпутается и без Альфреда Мейснера. Нужда и нищета — таков уж удел людей, и к тому же

Что дурно сам творец создал,
Уж людям больше не исправить.

Затем он исчезает, оставляя нашего удручённого поэта в одиночестве. Поэт качает своей путаной головой и не может придумать ничего лучшего, как пойти домой и всё это дословно передать на бумаге, а затем — напечатать.

На стр. 109 «какой-то бедняга» хочет утопиться; Карл Моор Второй его великодушно удерживает и спрашивает о причинах. Бедняга рассказывает, что он много странствовал по свету:

Где Англии горят кроваво (!) трубы,
В тоске я видел новый ад —
Он *туп* и *нем* — и новых обречённых.

Бедняга видел странные вещи в Англии, где чартисты в каждом фабричном городе развивают большую деятельность, чем все политические, социалистические и религиозные партии всей Германии вместе взятые. Должно быть, сам он был «туп и нем».

Потом, во Францию приплыв,
Я видел *в ужасе и страхе,*
Что, точно лава в жарком прахе,
Рабочих масс бурлит прилив.

«Бедняга», он это «видел в ужасе и страхе»! Таким образом, всюду он видит «борьбу бедных и богатых», он сам «один из илотов», — и так как богатые ничего слышать не хотят, а «день торжества народа так ещё далёк», то он считает, что ему ничего другого не остаётся, как броситься в воду. — И Мейснер, подавленный силой этих доводов, отпускает его. «Прощай, Тебя я не удерживаю больше!»

Наш поэт хорошо сделал, что дал спокойно утопиться этому тупому трусу, который в Англии ничего не увидел, который пришёл в ужас и страх от пролетарского движения во Франции и который настолько подл, что не присоединился к борьбе своего класса против его угнетателей. Ни на что другое этот субъект всё равно не был годен.

На стр. 237 Орион-Моор обращается с тиртейским гимном «к женщинам». «Теперь, когда мужчины трусливо грешат», он предлагает светлокудрым дочерям Германии подняться и «провозгласить слово свободы». Наши нежные блондинки не должны были дожидаться этого приглашения, — публика «в ужасе и страхе» видела примеры того, на какие возвышенные

деяния способны женщины Германии, как только они начинают носить брюки и курить сигары.

Посмотрим теперь после этой критики, которой наш поэт подверг существующее общество, каковы его pia desideria* в социальном отношении. Мы находим в самом конце написанное рубленой прозой «Примирение», которое более чем подражает «Воскресенью», помещённому в конце сборника стихотворении К. Бека. В «Примирении», между прочим, говорится:

«Не потому, что человечество даёт жизнь отдельным людям, оно живёт и борется. — Человечество само есть *один* человек». Вследствие этого наш поэт, «отдельный человек», конечно, — *«не* человек». «Но оно придёт, это время... тогда поднимется человечество, мессия, бог, раскрывающийся в человечестве»... Но этот мессия придёт лишь «через многие тысячелетия, новый спаситель, который будет *проповедовать»* (действовать он предоставит другим) «разделение труда, братски равномерное для всех детей земли»... и тогда «сошник, символ земли, осенённой духом... знак глубокого почитания... поднимется, сияющий, увенчанный розами, *прекраснее даже,* чем древний христианский крест».

То, что будет через «многие тысячелетия», для нас, собственно говоря, довольно безразлично. Нам поэтому незачем расследовать, подвинутся ли люди, которые будут тогда существовать, хоть на дюйм вперёд благодаря «проповедям» нового спасителя, захотят ли они вообще слушать какого-либо «спасителя» и окажется ли братская теория этого «спасителя» выполнимой или же ей угрожает банкротство. «Так много» наш поэт на этот раз не «видит». Интересно в этом отрывке только благоговейное коленопреклонение перед святыней будущего, перед идиллическим «сошником». В рядах «истинных социалистов» мы до сих пор встречали только *бюргера;* здесь мы уже догадываемся, что Карл Моор Второй покажет нам также и *поселянина* в праздничной одежде. Действительно, мы видим, как он (на стр. 154) смотрит с горы на очаровательную, праздничную долину, где крестьяне и пастухи с тихой радостью весело и с верой в бога трудятся, и вот

О сердце, подлое сомнений, слушай,
Как весело умеет бедность петь!

Здесь бедность «не женщина продажная. Она — дитя, и нагота её невинна!»

И понял я, что добрым и весёлым
Тогда лишь станет бедный род людской,
Когда найдёт в работе земледельца
Блаженное забвенье и покой.

* — благие пожелания. *Ред.*

Для того, чтобы ещё яснее показать нам, каков его действительный взгляд, он изображает на стр. 159 семейное счастье деревенского кузнеца и выражает пожелание, чтобы его дети

Никогда не знали той чумы,
Что с надменным самомненьем
Злые или жалкие умы
Называют просвещеньем.

«Истинный социализм» не мог успокоиться, пока наряду с бюргерской идиллией не была реабилитирована и крестьянская идиллия, наряду с лафонтеновскими романами — геснеровские пастушеские сцены. В лице господина Альфреда Мейснера он стал на позицию «Друга детей» Рохова[179] и с этой возвышенной позиции объявил, что назначение человека — превратиться в крестьянина. Кто мог ждать такой детской простоты от поэта «безумной мировой скорби», от обладателя «пылающих солнц», от «мечущего громы» Карла Моора Младшего?

Несмотря на его крестьянскую тоску по мирной сельской жизни, он всё же заявляет, что настоящим полем его деятельности являются большие города. Поэтому наш поэт отправился в Париж, чтобы и здесь увидеть

«... в ужасе и страхе,
Что, точно лава в жарком прахе,
Рабочих масс бурлит прилив».

Helas! il n'en fut rien*. В одной корреспонденции из Парижа, помещённой в «Grenzboten», он сообщает, что чувствует себя страшно разочарованным. Почтенный поэт всюду искал эту бурлящую массу пролетариев, даже в Олимпийском цирке[180], где тогда под звуки пушек и литавр демонстрировалась французская революция, но вместо мрачно-добродетельных героев и суровых республиканцев он увидел только смеющийся, подвижной народ неистощимой весёлости, который проявлял гораздо больше интереса к красивым женщинам, чем к великим вопросам человечества. Точно так же он искал в палате депутатов «представителей французского народа», а нашёл лишь кучку откормленных толстопузых болтунов.

И в самом деле, непростительно, что парижские пролетарии не устроили в честь Карла Моора Младшего этакую маленькую июльскую революцию, чтобы дать ему возможность «в ужасе и страхе» составить себе лучшее мнение о них. По поводу всех этих злоключений наш почтенный поэт поднимает громкий вопль и как новый Иона, которого «истинный социализма выплюнул из

* — Увы! из этого ничего не вышло. *Ред.*

своего чрева, он предсказывает гибель Ниневии на Сене, о чем можно более подробно прочесть в корреспонденции из Парижа, напечатанной в «Grenzboten» за 1847 г., где наш поэт также весьма забавно рассказывает, как он принял bon bourgeois du marais* за пролетария и какие из этого возникли странные недоразумения.

Его «Жижку» мы охотно ему подарим, потому что эта книга просто скучна.

Заговорив уже о стихах, упомянем несколькими словами те шесть призывов к революции, которые наш Фрейлиграт выпустил под заглавием «Ca ira», Херизау, 1846 г. Первый из этих призывов — немецкая «Марсельеза»; она воспевает «храброго пирата», который «называется — как в Австрии, так и в Пруссии — революцией». К этому кораблю под собственным флагом, являющемуся значительным подкреплением знаменитому немецкому флоту in partibus infidelium[181], направлено обращение:

Ты на богатства серебряный флот
Устреми жерла пушек длинных,
Пусть жажду сокровищ навек погребёт
Море в грозных своих пучинах!

Впрочем, вся песня полна такого благодушия, что, несмотря на размер, её лучше всего распевать на мелодию «В путь, матросы, с якоря снимайтесь».

Характернее всего стихотворение «Как это делается», т. е. как Фрейлиграт делает революцию. Вот наступили тяжёлые времена, народ голодает, ходит в лохмотьях. «Где достать хлеба и одежду?» Находится «храбрый парень», который знает, как помочь горю. Он ведёт всю толпу в цейхгауз ландвера и раздаёт военные мундиры, которые тут же и надеваются. Берут в руки «для пробы» и винтовки и находят, что «было бы забавно» забрать их с собой. Тут нашему «храброму парню» приходит в голову, что ведь «вся эта шутка с переодеванием может быть названа бунтом, взломом и грабежом», и потому «за своё платье придётся лезть в драку». Поэтому решено взять также и каски, сабли и патронташи и водрузить в качестве знамени нищенскую суму. Так они выходят на улицу. Тогда появляются «королевские войска», генерал отдаёт приказ стрелять, но солдаты, ликуя, бросаются в объятия забавно переодетого ландвера. Так как все в ударе, то опять-таки «в шутку» направляются в столицу, где находят поддержку. Так, из-за «шутки с переодеванием» — «трон рушится и падает корона, колеблются устои государства» и «народ победно поднимает давно поникшую

* — доброго болотного мещанина. *Ред.*

главу». Всё идёт так быстро, так гладко, что за время всей процедуры ни один из членов «пролетарского батальона» не успел, пожалуй, выкурить трубку. Надо признать, что нигде революции не совершаются с большей весёлостью и непринуждённостью, чем в голове нашего Фрейлиграта. Поистине нужна вся черножёлчная ипохондрия «Allgemeine Preusische Zeitung», чтобы в такой невинной, идиллической загородной прогулке почуять государственную измену.

Последняя группа «истинных социалистов», к которой мы перейдём, это — *берлинская.* Из этой группы мы также возьмём только одного характерного индивида, а именно господина *Эрнста Дронке,* так как он имеет видные заслуги перед немецкой литературой как изобретатель нового способа художественного творчества. Наши отечественные романисты и новеллисты давно уже нуждались в материале. Никогда ещё не ощущалось такого вздорожания сырья, необходимого для их промысла. Правда, французские фабрики поставляли много годного материала, но предложение не могло здесь удовлетворить спрос, тем более что многое тотчас же преподносилось потребителям в форме переводов и, таким образом, составляло опасную конкуренцию романистам. Тогда проявилось дарование господина Дронке: в образе *Офиуха,* змееносца на «истинно социалистических» небесах, он высоко поднял над головой огромного извивающегося удава немецкого полицейского законодательства, чтобы переработать его в своих *«Полицейских рассказах»* в ряд интереснейших новелл. Действительно, это запутанное, скользкое, как змея, законодательство заключает содержательнейший материал для такого рода писаний. В каждом параграфе кроется роман, в каждом распоряжении — трагедия. Господин Дронке, который сам выдержал, в качестве берлинского литератора, ожесточённую борьбу с полицейпрезидиумом, мог говорить в данном случае на основании собственного опыта. В последователях, идущих по проторённому пути, недостатка не будет: поприще богатое. Прусское право, между прочим, представляет собой неисчерпаемый источник напряжённых конфликтов и поразительных эффектов. Одно только законодательство, касающееся развода, алиментов и девичества, — не говоря уже о главах, касающихся противоестественных удовольствий, — даёт немецкой романической промышленности сырьё на сотни лет. Притом нет ничего более лёгкого, чем поэтически обработать один из таких параграфов; коллизия и её исход уже даны в готовом виде, остаётся добавить только детали, которые берутся из первого попавшегося романа Булвера, Дюма или Сю, кое-что к ним приделывается — и рассказ готов. Итак, можно надеяться, что

немецкий бюргер и поселянин, а также studiosus juris или cameralium* получат со временем целую серию комментариев к современному законодательству, которые дадут им возможность, играючи и безо всякой педантичности, основательно познакомиться с этим предметом.

Мы видим на примере господина Дронке, что наши ожидания не преувеличены. Из одного только законодательства о подданстве он состряпал два рассказа. В одном из них (полицейский развод) кургессенский литератор (немецкие литераторы всегда делают своими героями литераторов) женится на прус-сачке, не получив предписанного законом согласия магистрата. Вследствие этого его жена и дети теряют право на кургессенское подданство, из-за чего супруги разводятся при посредстве полиции. Литератор приходит в ярость, осуждает существующие порядки, за это какой-то лейтенант вызывает его на дуэль и закалывает. Полицейские осложнения были связаны с расходами, которые поглотили всё его состояние. Жена, из-за брака с иностранцем, потеряла права прусской подданной и теперь оказывается в крайней нужде. Во втором рассказе — на тему о праве подданства — одного беднягу в течение 14 лет перевозят из Гамбурга в Ганновер и из Ганновера в Гамбург; в одном месте он испытывает сладость каторжных работ, в другом — прелести тюрьмы, и на обоих берегах Эльбы он подвергается палочному избиению. Таким же образом описывается то прескверное положение, при котором на злоупотребления полиции можно жаловаться только самой полиции. Очень трогательно изображается, как полиция в Берлине своим распоряжением о высылке безработной прислуги способствует распространению проституции, и другие захватывающие коллизии.

«Истинный социализм» благодушнейшим образом дал себя одурачить господину Дронке. Он принял полицейские рассказы, плаксивые описания горестей немецких мещан, написанные в тонах «Человеконенавистничества и раскаяния»[182], за изображение конфликтов в современном общество; он поверил, что здесь ведётся социалистическая пропаганда; он ни на минуту не подумал о том, что подобные душераздирающие сцены совершенно невозможны во Франции, Англии и Америке, хотя господствующие там порядки составляют прямую противоположность какому бы то ни было социализму, — не подумал о том, что господин Дронке ведёт не социалистическую, а *либеральную* пропаганду. «Истинному социализму» это тем более простительно, что и сам господин Дронке также не подумал обо всём этом.

* — студиоз, изучающий юридические или камеральные науки. *Ред.*

Господин Дронке написал ещё рассказы «Из народной жизни». Здесь перед нами опять рассказ о литераторах, который должен вызвать сострадание публики к нищете профессиональных писателей. Этот рассказ, видимо, вдохновил Фрейлиграта, и он написал трогательное стихотворение, в котором умоляет нас относиться с состраданием к литераторам, восклицая: «Ведь и они пролетарки!». Когда дело дойдёт до того, что немецкие пролетарии расквитаются с буржуазией и другими имущими классами, они при помощи фонарного столба покажут господам литераторам, этому подлейшему из всех продажных классов, что за пролетарии эти господа. Остальные рассказы в книге Дронке представляют собой лишённую всякой фантазии стряпню и обнаруживают незнание настоящей жизни; они служат лишь для того, чтобы социалистические мысли господина Дронке влагать в уста как раз таким людям, к которым они менее всего подходят.

Кроме того, господин Дронке написал книгу о Берлине, которая стоит на высоте современной науки, т. е. в которой обнаруживается пёстрая смесь из младогегельянских, бауэровских, фейербахианских, штирнеровских, «истинно-социалистических» и коммунистических воззрений, имеющих хождение в литературе последних лет. В конечном результате, несмотря ни на что, Берлин остаётся средоточием современного образования, центром умственной жизни и мировым городом с двумя пятыми миллиона жителей, конкуренции которого должны остерегаться Париж и Лондон. Даже *гризетки* есть в Берлине, — но, видит небо, они вполне в духе этого города!

К берлинскому кружку «истинных социалистов» относится и господин Фридрих Засс, который тоже написал книгу о Берлине, своей духовной родине. Нам знакомо лишь одно стихотворение этого господина, напечатанное в пютмановском «Альбоме» (стр. 29), о котором речь ещё впереди. В этом стихотворении «будущее старой Европы» воспевается на мотив «Леноре снился страшный сон»[183] — в самых отвратительных выражениях, которые наш автор мог только найти в немецком языке, и с возможно большим количеством грамматических ошибок. Социализм господина Засса сводится к тому, что Европа, «блудница», вскоре должна погибнуть.

Могильный червь — вот твой жених.
Сквозь грохот свадьбы слышишь их?
Летят казаки и татары
Занять твой одр, гнилой и старый!
Пустой азийский саркофаг
Твой гроб в соседство примет...

Гиганты мёртвые твои
Потрескались (тьфу, чёрт!) в небытии,
Как треснули (!) Мемфис с Пальмирой.
Гнездо орёл устроит сирый,
Блудница старая, в твоём
Увядшем лбу, давно гнилом!

Видно, что фантазия и язык поэта не меньше «надтреснуты», чем его понимание истории.

Этим взглядом нашего поэта, устремлённым в будущее, мы заканчиваем обзор различных созвездий «истинного социализма». В самом деле — перед нашим телескопом проплыл блестящий ряд созвездий. «Истинный социализм» со своей армией занял как раз наиболее сияющую часть неба! И вокруг всех этих ярких звёзд, выделяясь мягким блеском бюргерской филантропии, простирается в виде *млечного пути «Trier'sche Zeitung»,* — газета, душой и телом присоединившаяся к «истинному социализму». При всех без исключения событиях, которые хотя бы самым отдалённым образом касались «истинного социализма», «Trier'sche Zeitung» всегда с воодушевлением появлялась на сцене. От лейтенанта Аннеке до графини Гацфельдт, от билефельдского музея до госпожи Астон «Trier'sche Zeitung» боролась с такой энергией за интересы «истинного социализма», что чело её покрылось благородным потом. Она в буквальнейшем смысле слова — млечный путь кротости, милосердия и человеколюбия и только в очень редких случаях превращается в кислое молоко. Пусть же она и в дальнейшем тихо и невозмутимо, как и подобает истинному млечному пути, течёт по своему руслу, продолжая снабжать добропорядочных немецких бюргеров маслом мягкосердечия и сыром мещанства; ей нечего опасаться, что кто-нибудь снимет с неё сливки, — она слишком водяниста, чтобы таковые у неё оказались.

Чтобы мы могли расстаться с «истинным социализмом» в неомрачённо-весёлом настроении, он в качестве финала приготовил нам праздник в виде «Альбома, изданного Г. Пютманом. Борна, у Рейхе, 1847». Под эгидой Большой Медведицы здесь зажигается такая жирандоль, ярче которой не увидеть и на пасхе в Риме. Все социалистические поэты, добровольно или в принудительном порядке, доставили необходимые для этого ракеты, которые поднялись к небу в виде шипящего, сверкающего снопа и, треща в воздухе, рассыпались на миллионы звёзд, озаривших дневным светом наши мрачные, как ночь, дела. Но, ах, прекрасное зрелище длится всего лишь миг: фейерверк догорает и оставляет после себя только коптящий дым, из-за которого ночь кажется ещё темнее, чем на самом деле, — дым, сквозь который сверкают, как неизменно яркие звёзды, только семь

стихотворений *Гейне,* попавших, к нашему великому удивлению и к немалому смущению Большой Медведицы, в это общество. Не будем, однако, смущаться этим, не примем близко к сердцу также то, что многие перепечатанные здесь вещи *Веерта* должны себя чувствовать неуютно в этой компании, и насладимся впечатлением, полученным от фейерверка.

Мы находим здесь очень интересные темы. Весна воспевается три или четыре раза со всем тем воодушевлением, на которое способен «истинный социализм». Не меньше чем *восемь* соблазнённых девушек представлены нам со всевозможных точек зрения. Мы видим здесь не только самый акт обольщения, но и его последствия; каждый из основных периодов беременности представлен, по крайней мере, одним субъектом. Затем, как полагается, происходят роды, за которыми следует детоубийство или самоубийство. Жаль только, что здесь не фигурирует шиллеровская мать-детоубийца; но издатель считал, очевидно, вполне достаточным, что знакомый возглас: «Иосиф, Иосиф!» и т. д.[184] раздаётся по всей книге. Как составлены эти обольстительные песни, можно судить по одной только строфе, написанной на мотив известной колыбельной песни. Господин Людвиг *Кёлер* поёт на стр. 299:

Плачь же, мать, о, плачь навзрыд!
Сердце дочери болит!
Плачь же, плачь же день и ночь!
Честь свою забыла дочь!
Твой завет: «дочь, будь честна!» —
Ветру бросила она!

Вообще «Альбом» — настоящий апофеоз преступления. Кроме упомянутых многочисленных детоубийств господин Карл *Эк* воспевает ещё «Лесное злодеяние»; шваба Хиллера, убившего своих пятерых детей, господин Иоганнес *Шерр* воспевает в коротком стихотворении, а Ursa Major собственной персоной — в стихотворении бесконечных размеров. Кажется, что находишься на немецкой ярмарке, где шарманщики без конца повторяют свои рассказы об убийствах:

Дитя кровавое, сын ада,
Скажи, чем жизнь твоя была?
Твоя разбойничья засада
Людей пугала без числа.
Да, гнусный карлик, девяносто
Шесть жизней уничтожил ты.
Ты это делал очень просто,
Ломая шеи и хребты, и т. д.

Очень трудно сделать выбор из этих пышущих молодостью писателей и их произведений, полных жизненной теплоты;

в сущности безразлично, называться ли Теодором Опицем или Карлом Эком, Иоганнесом Шерром или Йозефом Швейцером, — все эти вещи одинаково прекрасны. Возьмём наугад любого.

Раньше всего мы снова встретимся с нашим другом Волопасом-*Земмигом,* который занят тем, чтобы вознести весну на спекулятивную высоту «истинного социализма» (стр. 35):

Проснись, проснись: уже весна грядёт...
Оковы сняв, по долам и горам
Свобода бурный бег свой начинает...

Какая это свобода, — мы тотчас же узнаём:

Что рабски смотрите на знак креста?
Свободный человек не преклоняет
Своих колен пред богом — перед тем,
Кто сокрушил отечества дубы,
Богов свободы в бегство обратив!

Значит, это свобода германских девственных лесов, в тени которых Волопас может спокойно размышлять о «социализме, коммунизме, гуманизме» и при желании культивировать «шипы ненависти к тиранам». О шипах мы узнаём, что

Нет ни единой розы без шипов,

поэтому можно надеяться, что и распускающаяся «роза» — Андромеда скоро обретёт свой «шип» и не будет больше «казаться» себе такой «деревянной», как прежде. Волопас действует также в интересах «Veilchen», — которых, правда, тогда ещё не существовало,—сочиняя стихотворение, заглавие и припев которого гласит: «Покупайте фиалки! Покупайте фиалки! Покупайте фиалки!» (стр. 38).

Господин Н..х..с[*] с похвальным усердием постарался написать тридцать две страницы водянистых стихов, не высказав при этом ни единой мысли. Вот, например, «Пролетарская песня» (стр. 166). Пролетарии выходят на лоно природы — если бы мы стали рассказывать, *откуда* они выходят, то этому бы конца не было — и, наконец, после длинных предисловий разражаются следующим обращением:

О, Природа, мать всего живого!
Одарив весь мир своей любовью,
Всем ты предназначила блаженство.
Ты непостижимо величава!
Слушай нашу пламенную клятву,
Наши сокровенные решенья!
Весть морям несите, реки!
Прошуми, весенний ветер, в соснах!

[*] — Нёйхаус. *Ред.*

Тем самым добыта новая тема, о которой затем долго говорится всё в том же тоне. Наконец, в *четырнадцатой* строфе мы узнаём, чего эти люди, собственно, хотят, но об этом здесь и говорить не стоит.

С господином Йозефом *Швейцером* тоже небезинтересно познакомиться:

Мысль — душа, а все дела — это только плоть одна.
Свет познания — супруг, действенность — его жена.

К этому непринуждённо присоединяется то, чего хочет господин И. Швейцер, а именно:

Ах, *трещать, пылать* хочу я ярким пламенем свобод
До тех пор, как смерть-гаситель жарких щепок не зальёт. (Стр. 213.)

Его желание исполняется. В этих стихотворениях он уже «трещит» вволю, а что он «щепка», это видно с первого взгляда; но это — презабавная «щепка»:

Вскинув лоб, скрестивши руки, счастлив, волен — я стою! (Стр. 216.)

В этой позиции он, должно быть, неподражаем. К сожалению, лейпцигское августовское волнение[185] заставляет его выйти на улицу, и там он видит трогательные вещи:

Предо мной, — о, стыд и ужас! — пьяны кровью там и тут,
Нежные *ростки людские смертную росу сосут.* (Стр. 217.)

Герман *Эвербек* тоже не ударил лицом в грязь. Он затягивает на стр. 227 «Боевую песню», которую, без сомнения, уже ревели херуски в Тевтобургском лесу:

Мы храбро бьёмся за свободу,
За *существо у нас в груди.*

Уж не боевая ли это песня для беременных женщин?

Мы бьёмся не за деньги, не за орден
И не по прихоти пустой, —
За будущие бьёмся поколенья, и т. д.

В другом стихотворении мы узнаём:

Думы людей — священны.
Священны и *чувства* их,
Все души нежные чахнут
От дум и чувств таких.

Точно так же, как чахнут от «чувств и дум», можно «зачахнуть» и от таких стихов.

Мы любим эту землю
С добром её и красой.
И трудимся мы неустанно
На честной ниве людской.

И эта нива вознаграждает наш труд урожаем чувствительных виршей, каких и сам Людвиг Баварский не мог бы изобрести.

Господин Рихард Рейнхардт — тихий, степенный молодой человек. Он «тихими спокойным шагом самораскрытия проходит путь» и преподносит нам стихи ко дню рождения «юного человечества», в которых довольствуется тем, что воспевает:

Свободы чистой любящее солнце,
Любви чистейшей свет свободный,
Любви и мира братский свет.

На этих шести страницах нам становится легко на душе: «любовь» повторяется шестнадцать раз, «свет» — семь раз, «солнце» — пять раз, «свобода» — восемь раз, не говоря уже о «звёздах», «лучезарности», «днях», «отрадах», «радостях», «покое», «розах», «пламени», «истине» и тому подобных второстепенных усладах существования. Если кому-нибудь на долю выпадет счастье быть воспетым *таким образом,* тот действительно может сойти в могилу умиротворённым.

Но зачем нам останавливаться на всех этих кропателях, когда мы можем рассмотреть таких мастеров, как господин Рудольф Швердтлейн и Ursa Major. Предоставим все эти — хотя и милые, но ещё очень несовершенные — попытки их судьбе и обратимся к венцу социалистической поэзии!

Господин Рудольф Швердтлейн поёт:

«Вперёд!»

Мы всадники жизни. Ура! (трижды)
Куда вы, всадники жизни?
Мы мчимся на смерть. Ура!
Мы в трубы трубим. Ура! (трижды)
Что в ваших трубах звучит?
Звучит, гремит в них смерть. Ура!
Позади осталось войско. Ура! (трижды)
Что делает там ваше войско?
Спит вечным сном. Ура!
Чу! То враги трубят? Ура! (трижды)
Горе вам, бедные трубачи!
Теперь мы мчимся на смерть. Ура!

Горе тебе, бедный трубач! — Мы видим, что всадник жизни, полный смеющейся отваги, скачет не только навстречу смерти, — так же смело скачет он и навстречу величайшей бессмыслице, в которой он себя так же хорошо чувствует, как вошь в овечьей

шерсти. Несколькими страницами дальше всадник жизни открывает «Огонь»:

Мы так умны, мы знаем всё на свете,
И жизнь ушла стремительно вперёд...
Но Ты, гребя, волну рассечь не сможешь,
Чтоб призрак близ ушей не прошумел.

Было бы желательно, чтобы у всадника жизни «близ ушей прошумело» по возможности твёрдое *тело,* дабы отбить у него охоту возиться с призраками.

Плод надкуси, — меж ним и меж зубами
Возникнет привиденье в тот же миг,
Схватись за гриву в быстрой скачке. — сразу
Вздыбится призрак с конскими ушами.

У всадника тоже что-то «вздыбилось» по обеим сторонам головы, но это не «конские уши» —

Вокруг тебя гиены-мысли рыщут,
Ту обними, что сердцем овладела.

С этим всадником жизни дело обстоит так, как и с другими отважными вояками. Смерти он не боится, но «духи», «привидения» и особенно «мысли» заставляют его дрожать, как осиновый лист. Чтобы спастись от них, он решает поджечь весь мир, «отваживается устроить всеобщий мировой пожар».

Разрушать — вот лозунг времени великий,
Последняя возможность примиренья
Разлада. Пусть сгорают дух и тело
На всех путях в познаньи бытия.
Пусть, как руда, что в тигле, мир кипит
В огне, стремясь отлиться в новых формах,
И демон мир очистит огненным судом,
Начало новой эре положив.

Всадник жизни попал в точку. Последняя возможность примирения разлада, содержащаяся в великом лозунге времени, в призыве к тому, чтобы исходить все пути в познаньи бытия. — эта возможность заключается именно в том, чтобы руда в тигле, сгорев, превратилась в дух и тело, т. е. чтобы разрушение новой эры мира вылилось в огненный суд, или, другими словами, чтоб чёрт побрал весь мир, горящий в огне начала.

А теперь перейдём к нашему другу — к Ursa Major. Мы уже упомянули о Хиллериаде. Она начинается с одной великой истины:

Ты, божьей милостью народ, поймёшь ли,
Как горько мир приветствовать *бродяге;*
Нам никогда свободы не добиться.

Принудив нас выслушать всю жалобную историю со всеми её мельчайшими подробностями, Ursa Major снова разражается стихами о «лицемерии».

Проклятие Тебе, бездушный мир,
Тебе, презренный золотой кумир,
И богачам-чудовищам, свершившим
Жестокое, кровавое злодейство.
Вещают правду вам уста поэта:
Кругом детей невинных кровь течёт!
Бросаю вам в лицо я правду эту
И жду: когда же мести час пробьёт?

Может показаться, что Ursa Major проявляет ужасающую смелость, когда она людям «бросает в лицо правду из своих уст поэта». Но можно вполне успокоиться и не дрожать за её печень и за её безопасность. Богатые не причинят зла нашему большому медведю, как и наш большой медведь ничего им не сделает. Он полагает лишь, что старого Хиллера нужно было либо обезглавить, либо:

Легчайший пух под голову злодея
Заботливой рукою подостлать,
Чтоб в крепком сне забыл он, — вам на благо, —
Какой отрады вы его лишили.
Когда ж он бодрствует, вокруг него
Две сотни арф пускай бы сладко пели,
Чтоб никогда предсмертный хрип ребёнка
Его ушей и сердца не терзал,
И многое ещё во искупленье —
Нежнейшее, что может дать любовь, —
Тогда б вы грех с себя, быть может, сняли
И совесть успокоили б свою. (Стр. 263.)

Благодушие из благодуший — такова в действительности истина «истинного социализма»! «Вам на благо»! «Успокоение совести»! Ursa Major впадает в детство и рассказывает сказки для детей. Известно, что она всё ещё ждёт, когда «мести час пробьёт».

Но ещё гораздо веселее, чем Хиллериада, «Кладбищенские идиллии». Сперва автор видит, как хоронят бедняка, слышит жалобы его вдовы, затем видит, как хоронят молодого, павшего на войне солдата, который был единственной опорой старого отца, затем ребёнка, убитого своей матерью, и, наконец, богача. Увидев всё это, он «призадумывается», и вот

Мой взор стал светел, ясен и, сверкая,
Он проникает вглубь могилы. (Стр. 285.)

К сожалению, стихи его не «ясны» и проникнуть «вглубь» их невозможно.

Таинственное стало мне открыто.

Зато для него осталось совершенно «таинственным» то, что стало «открытым» для всего мира, а именно, ужасающая негодность его стихов. Ясновидящий медведь видел, как «на лету свершилось чудо из чудес». Пальцы бедного человека стали кораллами, его волосы — шёлком, что принесло его вдове большое богатство. Из гроба солдата вырывается пламя, которое пожирает дворец короля. Из гроба ребёнка вырастает роза, аромат которой доходит до тюрьмы, где сидит его мать. Богач посредством переселения душ превращается в ехидну, и Ursa Major доставляет себе личное удовольствие, разрешая своему младшему сыну её растоптать! Итак, полагает Ursa Major, «всё же каждому из нас бессмертие достанется в удел».

Впрочем, наш медведь всё же не лишён храбрости. На стр. 273 он громовым голосом бросает вызов «своему злосчастью». Он не боится его, ибо:

В моей душе могучий лев сидит, —
Он так отважен, так могуч и ловок, —
Поберегись его когтей железных!

Да, Ursa Major «чувствует стремление к борьбе» и «не страшится ран».

Написано Ф. Энгельсом приблизительно в январе — апреле 1847 г.

Впервые опубликовано ИМЭЛС на языке оригинала — в 1932 г., на русском языке — в 1833 г.

Печатается по тексту рукописи

Перевод с немецкого

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *«Тезисы о Фейербахе»* написаны К. Марксом в Брюсселе весной 1845 г. и находятся в его «Записной книжке» 1844—1847 годов. Впервые они были опубликованы Ф. Энгельсом в 1888 г. в приложении к отдельному изданию его работы «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»; там же указаны место и время написания тезисов.

Заглавие «Тезисы о Фейербахе» дано Институтом Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина в соответствии с предисловием Энгельса к его работе «Людвиг Фейербах». В приложении к той же работе они были озаглавлены: «Маркс о Фейербахе». В «Записной книжке» Маркса имеется заголовок: «К Фейербаху».

Издавая «Тезисы» в 1888 г., Энгельс внёс в них некоторые редакционные изменения, чтобы сделать этот документ, не предназначавшийся Марксом для печати, более понятным для читателя. В настоящем издании «Тезисы» даются в том виде, как они были опубликованы Энгельсом, с добавлением, на основании рукописи Маркса, тех курсивов и кавычек, которые отсутствуют в издании 1888 года — *1*.

[2] «Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков» — совместное произведение К. Маркса и Ф. Энгельса, над которым они работали в 1845—1846 годах.

Весной 1845 г. Маркс и Энгельс решили написать сообща эту книгу и с сентября 1845 г. вплотную приступили к работе над ней. Рукопись, объёмом около 50 печатных листов, состояла из двух томов, первый из которых содержал, главным образом, разработку основных положений исторического материализма и критику философских взглядов Л. Фейербаха, Б. Бауэра и М. Штирнера, а второй — критику взглядов различных представителей «истинного социализма».

Работа над «Немецкой идеологией» была в основном закончена к лету 1846 года. К этому времени была готова большая часть I тома — главы, посвящённые критике взглядов Б. Бауэра и М. Штирнера («Лейпцигский собор»), — а также и большая часть II тома. Над первым разделом I тома (критика взглядов Л. Фейербаха) работа продолжалась ещё во второй половине 1846 г., но так и не была завершена.

В мае 1846 г. основная часть рукописи I тома была перевезена Л. Вейдемейером из Брюсселя в Вестфалию, где её собирались издавать местные предприниматели — «истинные социалисты» Ю. Мейер и Р. Ремпель. Однако в июле 1846 г., после того как в Вестфалию была переслана большая часть рукописи II тома, эти издатели отказались публиковать «Немецкую идеологию». В 1846—1847 гг. Маркс и Энгельс делали неоднократные попытки найти в Германии издателя для своего произведения. Однако из-за препятствий со стороны полиции и вследствие отказа издателей, являвшихся заинтересованными представителями чех направлений, против которых боролись Маркс и Энгельс, — эти попытки оказались безрезультатными. При жизни Маркса и Энгельса была опубликована только одна, IV глава II тома «Немецкой идеологии» — в журнале «Das Westphalische Dampfboot» за август и сентябрь 1847 года.

Несколько страниц II главы I тома «Немецкой идеологии» (стр. 97— 99 настоящего тома) почти текстуально совпадают с анонимной заметкой, опубликованной в VII выпуске журнала «Gesellschaftsspiegel» (за январь 1846 г.; раздел «Сообщения и заметки», стр. 6—8) и датированной: «Брюссель, 20 ноября».

В VI выпуске журнала «Gesellschaftsspiegel» (раздел «Сообщения и заметки», стр. 93—96) была опубликована анонимная заметка, вторая половина которой местами текстуально совпадает с V главой II тома «Немецкой идеологии».

Заглавие произведения и заголовки первого и второго томов в рукописи не сохранились. Они даны на основании статьи К. Маркса «Заметка против Грюна».

Заголовки и расположение материала в главе «Фейербах» даны на основании заметок Маркса и Энгельса на полях рукописи, а также в соответствии с самим содержанием главы.

Разделение главы «Святой Макс» на две части — «1. Единственный и его собственность» и «2. Апологетический комментарий» — дано, исходя из указаний авторов в начале главы и из всего ее содержания (в рукописи описка: «7. Апологетический комментарий»).

Главы II и III второго тома «Немецкой идеологии» в рукописи отсутствуют.

Некоторые места дошедшей до нас рукописи пострадали от «грызущей критики мышей». Эти места, восстановленные на основе уцелевших частей фраз, заключены в квадратные скобки. Встречающиеся в рукописи пропуски отмечены в подстрочных примечаниях. Все необходимые, весьма немногочисленные, редакционные вставки также заключены в квадратные скобки. — *7.*

[3] *Диадохи* — полководцы Александра Македонского, вступившие после ею смерти в ожесточённую борьбу друг с другом за власть. В ходе этой борьбы (кон. IV — нач. III в. до н. э.) монархия Александра, представлявшая собой непрочное военно-административное объединение, распалась на ряд отдельных государств. — *15.*

[4] Термин «Verkehr» в «Немецкой идеологии» имеет очень широкое содержание. Этот термин включает материальное и духовное общение отдельных индивидов, социальных групп и целых стран. Маркс и Энгельс в этой работе показывают, что материальное общение, и прежде всего общение людей в процессе производства, является основой всякого иного общения. В терминах «Verkehrsform», «Verkchrsweise», «Verkebrsverhaltnisse» («форма общения», «способ общения», «отноше-

ния общения»), которые употребляются в «Немецкой идеологии», нашло выражение складывавшееся в это время у Маркса и Энгельса понятие производственных отношений. — *19.*

[5] Термин «Stamm», который переводится в «Немецкой идеологии» как «племя», имел в 40-х годах XIX в. в исторической науке более широкое значение, чем в настоящее время. Он обозначал совокупность людей, имеющих общее происхождение от одного и того же предка, и охватывал современные понятия «род» (Gens) и «племя» (Stamm). Точное определение и различение этих понятий было впервые дано в книге Л. Г. Моргана «Древнее общество» (1877). В этом главном произведении выдающегося американского этнографа и историка впервые было выяснено значение рода как основной ячейки первобытно-общинного строя и тем самым была заложена научная основа для всей истории первобытного общества. Обобщив результаты исследовании Моргана, Энгельс всесторонне раскрыл содержание понятий «род» и «племя» в своём произведении «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884). — *20.*

[6] Аграрный закон римских народных трибунов Лициния и Секстия, принятый в 367 г. до н. э. в результате борьбы плебеев против патрициев, запрещал римским гражданам владеть более чем 500 югерами (ок. 125 *га)* земли из государственного земельного фонда (ager publicus). — *22.*

[7] *«Deutsch-Franzosische Jahrbucher»* («Немецко-французский ежегодник») издавался в Париже под редакцией К. Маркса и А. Руге на немецком языке. Вышел в свет только первый, двойной выпуск в феврале 1844 года. В нём были опубликованы произведения К. Маркса: «К еврейскому вопросу» и «К критике гегелевской философии права. Введение», а также произведения Ф. Энгельса: «Наброски к критика политической экономии» и «Положение Англии. Томас Карлейль. «Прошлое и настоящее»» (см. настоящее издание, том 1, стр. 382—413, 414—429, 544—571, 572—597). Эти работы знаменуют окончательный переход Маркса и Энгельса к материализму и коммунизму. Главной причиной прекращения выхода журнала были принципиальные разногласия Маркса с буржуазным радикалом Руге.

F. Engels und K. Marx. «Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten». Frankfurt a. M., 1845 (Ф. Энгельс и К. Маркс. «Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании». Франкфурт-на-Майне, 1845). См. настоящее издание, том 2, стр. 3—230. — *32.*

[8] Этот вывод о возможности победы пролетарской революции лишь одновременно в передовых капиталистических странах и, следовательно, о невозможности победы революции в одной стране, получивший наиболее законченную формулировку в работе Энгельса «Принципы коммунизма» (1847), был верен для периода домонополистического капитализма. В новых исторических условиях, в период монополистического капитализма, В. И. Ленин, исходя из открытого им закона неравномерности экономического и политического развития капитализма в эпоху империализма, пришёл к новому выводу — о возможности победы социалистической революции первоначально в нескольких или даже в одной, отдельно взятой, стране и о невозможности одновременной победы революции во всех странах или в большинстве стран. Формулировка этого нового вывода была впервые дана

в статье В. И. Ленина «О лозунге Соединенных Штатов Европы» (1915). — *34.*

9 *«Hallische Jahrbucher»* и *«Deutsche Jahrbucher»* — сокращённое название литературно-философского журнала младогегельянцев, издававшегося в виде ежедневных листков в Лейпциге с января 1838 по июнь 1841 г. под названием «Hallische Jahrbucher fur deutsche Wissenschaft und Kunst» («Галлеский ежегодник по вопросам немецкой науки и искусства») и с июля 1841 по январь 1843 г. под названием «Deutsche Jahrbucher fur Wissenschaft und Kunst» («Немецкий ежегодник по вопросам науки и искусства»). До июня 1841 г. журнал редактировался А. Руге и Т. Эхтермейером в Галле, а с июля 1841 г. — А. Руге в Дрездене. — *40.*

10 *Песнь о Рейне* — широко использованное националистами стихотворение немецкого мелкобуржуазного поэта И. Беккера «Немецкий Рейн»; стихотворение это было написано в 1840 г. и с тех пор многократно перелагалось на музыку. — *40.*

11 Имеется в виду статья Л. Фейербаха «О «Сущности христианства» в связи с «Единственным и его собственностью»» в журнале «Wigand's Vierteljahrsschrift» за 1845 г., т. II.

«Wigand's Vierteljahrsschrift» («Трёхмесячник Виганда») — философский журнал младогегельянцев; издавался О. Вигандом в Лейпциге в 1844—1845 годах. В журнале участвовали Б. Бауэр, М. Штирнер, Л. Фейербах и др. — *41.*

12 L. Feuerbach. «Grundsatze der Philosophie der Zukunft». Zurich und Winterthur, 1843 (Л. Фейербах. «Основные положения философии будущего». Цюрих и Винтертур, 1843). — *41.*

13 Имеется в виду статья Б. Бауэра «Характеристика Людвига Фейербаха» в журнале «Wigand's Vierteljahrsschrift» за 1845 г., т. III стр. 86—146. — *43.*

14 G. W. F. Hegel. «Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte»; Werke, Bd. IX, Berlin, 1837 (Г. В. Ф. Гегель. «Лекции по философии истории»; Сочинения, т. IX, Берлин, 1837). — *48.*

15 *Лига против хлебных законов* была основана в 1838 г. манчестерскими фабрикантами Кобденом и Брайтом. Так называемые хлебные законы, направленные на ограничение или запрещение ввоза хлеба из-за границы, были введены в Англии в интересах крупных землевладельцев — лендлордов. Выставляя требование полной свободы торговли, Лига добивалась отмены хлебных законов с целью снижения заработной платы рабочих и ослабления экономических и политических позиций земельной аристократии. В своей борьбе против землевладельцев Лига пыталась использовать рабочие массы. Однако именно к этому времени передовые рабочие Англии встали на путь самостоятельного политически оформленного рабочего движения (чартизм).

Борьба между промышленной буржуазией и земельной аристократией из-за хлебных законов закончилась принятием в 1846 г. билля об их отмене. — *50.*

[16] J. Aikin. «A Description of the Country from thirty to forty Miles round Manchester». London, 1795 (Дж. Эйкин. «Описание окрестностей Манчестера на протяжении от тридцати до сорока миль». Лондон, 1795). — *59.*

[17] Цитируется «Lettre sur la Jalousie du Commerce» («Письмо о соперничестве в торговле») из книги И. Пинто «Traite de la Circulation et du Credit». Amsterdam, 1771 («Трактат об обращении и кредите». Амстердам, 1771), стр. 234 и 283. — *59.*

[18] A. Smith. «An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations». London, 1776 (А. Смит. «Исследование о природе и причинах богатства народов». Лондон, 1776). — *59.*

[19] *«Марсельеза», «Карманьола», «Ca ira»* — революционные песни периода французской буржуазной революции конца XVIII века. Последняя песня имела рефрен: «Ah! ca ira, ca ira, ca ira. Les aristocrates a la lanterne!» («Дело пойдёт на лад. Аристократов на фонарь!»). — *70.*

[20] J. J. Rousseau. «Du Contract social, ou, Principes du droit politique». Amsterdam., 1762 (Ж. Ж. Руссо. «Об общественном договоре, или Принципы политического права». Амстердам, 1762). — *76.*

[21] *«Битва гуннов»* — известная картина Каульбаха, написанная в 1834—1837 годах. Картина изображает битву духов павших воинов, происходящую в воздухе над полем сражения. — *79.*

[22] «Das *Westphalische Dampfboot»* («Вестфальский пароход») — ежемесячный журнал «истинных социалистов»; издавался под редакцией О. Люнинга в Билефельде с января 1845 по декабрь 1846 г. и в Падерборне с января 1847 по март 1848 года. — *80.*

[23] Имеется в виду статья М. Штирнера «Рецензенты Штирнера» в журнале «Wigand's Vierteljahrsschrift». за 1845 г., т. III, стр. 147—194. — *81.*

[24] *Santa casa* (святой дом) — так называлось здание инквизиции в Мадриде. — *81.*

[25] *Dottore Graziano* (Доктор Грациано) — персонаж итальянской комедии масок; тип лжеучёного, педанта. — *81.*

[26] Вторым томом книги Б. Бауэра «Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit». Zurich und Winterthur, 1842 («Правое дело свободы и моё собственное дело». Цюрих и Винтертур, 1842) здесь иронически называется статья Б. Бауэра о Фейербахе в журнале «Wigand's Vierteljahrsschrift» (см. примечание 13). — *82.*

[27] Речь идёт о книгах Л. Фейербаха: «Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie». Ansbach, 1837 («История новой философии. Изложение, анализ и критика философии Лейбница». Ансбах, 1837); «Pierre Bayle». Ansbach, 1838 («Пьер Бейль». Ансбах, 1838); «Das Wesen des Christenthums». Leipzig, 1841 («Сущность христианства». Лейпциг, 1841) и о статье Л. Фейербаха «Zur Kritik der «positiven Philosophie»» («К критике «позитивной философии»»), напечатанной анонимно в «Hallische Jahrbucher» за 1838 год. — *83.*

[28] См. настоящее издание, том 2, стр. 154. — *83.*

[29] *Вопрос об Орегоне* — вопрос о владении областью Орегон на тихоокеанском побережье Северной Америки. Борьба за захват Орегона закончилась в 1846 г. разделом этой области между США и Англией. — *83.*

[30] B. Bauer. «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker». Bd. 1—2, Leipzig, 1841; Bd. 3, Braunschweig, 1842 (Б. Бауэр. «Критика евангельской истории синоптиков». Тт. 1—2, Лейпциг, 1841; т. 3, Брауншвейг, 1842).

B. Bauer. «Das entdeckte Christenthum». Zurich und Winterthur, 1843 (Б. Бауэр. «Раскрытое христианство». Цюрих и Винтертур, 1843).

G. W. F. Hegel. «Phanomenologie des Geistes». Bamberg und Wurzburg, 1807 (Г. В. Ф. Гегель. «Феноменология духа». Бамберг и Вюрцбург, 1807); это произведение цитируется в «Немецкой идеологии» по изданию: G. W. F. Hegel. Werke, 2-te Aufl., Bd. II, Berlin, 1841 (Г. В. Ф. Гегель. Сочинения, 2 изд., т. II, Берлин, 1841). — *84.*

[31] См. настоящее издание, том 2, стр. 154 и сл. и 209—211. — *84.*

[32] См. настоящее издание, том 2, стр. 154—156. — *85.*

[33] См. настоящее издание, том 2, стр. 86 и сл. — *88.*

[34] Перефразировка реплики из 2-й сцены 3-го акта немецкого перевода комедии Шекспира «Двенадцатая ночь»: слово «милость» (Gunst) заменено словом «искусство» (Kunst). — *91.*

[35] Цитируемое из «Literatur-Zeitung» выражение было приведено в «Святом семействе» (см. настоящее издание, том 2, стр. 163).

«Literatur-Zeitung» — сокращённое название ежемесячника «Allgemeine Literatur-Zeitung» («Всеобщая литературная газета»); издавался младогегельянцем Б. Бауэром в Шарлоттенбурге с декабря 1843 по октябрь 1844 года. — *94.*

[36] См. настоящее издание, том 2, стр. 10. — *95.*

[37] См. настоящее издание, том 2, стр. 131. — *96.*

[38] *«Rheinische Zeitung fur Politik, Handel und Gewerbe»* («Рейнская газета по вопросам политики, торговли и промышленности») — ежедневная газета, выходила в Кёльне с 1 января 1842 по 31 марта 1843 года. Газета была основана представителями рейнской буржуазии, оппозиционно настроенной по отношению к прусскому абсолютизму. К сотрудничеству в газете были привлечены и некоторые младогегельянцы. С апреля 1842 г. К. Маркс стал сотрудником «Rheinische Zeitung», а с октября того же года — одним из её редакторов. В «Rheinische Zeitung» был опубликован также ряд статей Ф. Энгельса. При редакторстве Маркса газета стала принимать всё более определённый революционно-демократический характер. Правительство ввели для «Rheinische Zeitung» особо строгую цензуру, а затем закрыло её. — *97.*

[39] Слова из драмы Шиллера «Смерть Валленштейна», действие IV, явление двенадцатое. — *99.*

[40] См. настоящее издание, том 2, стр. 109—117 и 119. — *99.*

[41] «Was jehen mir die jrinen Beeme an?» («Какое мне дело до зелёных деревьев?» — на берлинском диалекте). — Гейне, «Путевые картины. Луккские воды», глава четвёртая (перефразировано). — *103.*

[42] Книга: Max Stirner. «Der Einzige und sein Eigenthum». Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1845 (Макс Штирнер. «Единственный и его собственность». Лейпциг, издательство Отто Виганда, 1845) — вышла в свет в конце 1844 года. — *102.*

[43] Имеются в виду критические выступления против книги Штирнера: статья Шелиги «Единственный и его собственность» в журнале «Norddeutsche Blatter» за 1845 г., мартовский выпуск; статья Фейербаха «О «Сущности христианства» в связи с «Единственным и его собственностью»» в журнале «Wigand's Vierteljahrsschrift» за 1845 г., т. II; брошюра Гесса «Die letzten Philosophen». Darmstadt, 1845 («Последние философы». Дармштадт, 1845). Штирнер выступил с ответом на эту критику и с защитой своей книги в третьем томе «Wigand's Vierteljahrsschrift» за 1845 г. — в статье «Рецензенты Штирнера». Эта последняя статья иронически именуется в «Немецкой идеологии» «апологетическим комментарием» к книге Штирнера. — *103.*

[44] *Риджент-стрит* — одна из главных улиц Лондона. — *110.*

[45] G. W. F. Hegel. «Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse». Heidelberg, 1817 (Г. В. Ф. Гегель. «Энциклопедия философских наук в сжатом очерке». Гейдельберг, 1817). Это произведение состоит из трёх частей: 1) логика, 2) философия природы, 3) философия духа. — *114.*

[46] G. W. F. Hegel. «Vorlesungen uber die Naturphilosophie»; Werke, Bd. VII, Berlin, 1842 (Г. В. Ф. Гегель. «Лекции по философии природы»; Сочинения, т. VII, Берлин, 1842). — *115.*

[47] *Jacques le bonhomme* (Жак-простак) — ироническое прозвище крестьянина во Франции. — *119.*

[48] *Сезострис* — легендарный фараон древнего Египта. — *121.*

[49] *Эммануил* — персонаж романа Жан Поля «Геспер, или 45 дней собачьей почты». — *124.*

[50] *Integer vitae scelerisque purus* (человек безупречной жизни и чистый от преступлений). — Гораций. «Оды», книга первая, ода XXII, стих 1. — *125.*

[51] Сочинение Аристотеля «О душе». — *128.*

[52] G. W. F. Hegel. «Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie», Bd. 3; Werke, 2-te Aufl., Bd. XV, Berlin, 1843 (Г. В. Ф. Гегель. «Лекции по истории философии», т. 3; Сочинения, 2 изд., т. XV, Берлин, 1843). — *133.*

[53] *Верный Эккарт* — герой немецких средневековых сказаний, типичный образ преданного человека, надёжного стража. — *135.*

[54] G. W. F. Hegel. «Wissenschaft der Logik». Nurnberg, 1812—1816 (Г. В. Ф. Гегель. «Наука логики». Нюрнберг, 1812—1816). Это произведение состоит из трёх частей: 1) объективная логика, учение о бытии (год изд. 1812); 2) объективная логика, учение о сущности (год изд. 1813); 3) субъективная логика, или учение о понятии (год изд. 1816). — *126.*

[55] Цитируется статья Л. Фейербаха «Предварительные тезисы к реформе философии», опубликованная во втором томе сборника «Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik» («Неизданное из области новейшей немецкой философии и публицистики»), выпущенного А. Руге в Швейцарии (Цюрих и Винтертур) в 1843 году. — *146.*

[56] До революции 1848 г. на улицах Берлина и в парке Тиргартен было запрещено курение — под угрозой денежного штрафа или телесного наказания. — *149.*

[57] Ироническое прозвище силезских поляков в Германии. — *151.*

[58] Имеется в виду первая «опиумная война» (1839—1842) — захватническая война Англии против Китая, положившая начало превращению Китая в полуколониальную страну. — *153.*

[59] G. W. F. Hegel. «Vorlesungen uber die Philosophie der Religion», Bd. 2; Werke, 2-te Aufl., Bd. XII, Berlin, 1840 (Г. В. Ф. Гегель. «Лекции по философии религии», т. 2; Сочинения, 2 изд., т. XII, Берлин, 1840). — *158.*

[60] Речь идёт о сочинениях Ф. Бэкона: «De Dignitate et Augmentis Scientiarum» («О достоинстве и приращении наук»), вышло в Лондоне в 1623 г.; «Novum Organum» («Новый Органон»), вышло в Лондоне в 1620 г.. и «The Essays or Counsels Civil and Moral» («Опыты или наставления политические и нравственные»), последнее прижизненное издание вышло в Лондоне в 1625 году. — *160.*

[61] *Ecce iterum Crispinus* (вот снова Криспин) — так начинается IV сатира Ювенала, бичующая (в первой своей части) Криспина, одного из придворных римского императора Домициана. В переносном смысле эти слова означают: «опять тот же самый персонаж» или «опять то же самое». — *160.*

[62] *Два друга свободы* (Deux amis de la liberte) — под таким псевдонимом Керверсо (Kerverseau) и Клавлен (Clavelin) издали в Париже в конце XVIII — начале XIX вв. многотомное сочинение «История революции 1789» («Histoire de la Revolution de 1789»). — *166.*

[63] G. Browning. «The Domestic and Financial Condition of Great Britain; Preceded by a Brief Sketch of Her Foreign Policy; and of the Statistics and Politics of France, Russia, Austria, and Prussia». London, 1834 (Дж. Браунинг. «Внутреннее и финансовое положение Великобритании; с предшествующим кратким очерком её внешней политики, а также статистики и политики Франции, России, Австрии и Пруссии». Лондон, 1834). — *169.*

[64] *Купферграбен* — канал в Берлине и одна из его набережных. На Купферграбене жил Гегель. — *172.*

[65] Из стихотворения Гофмана фон Фаллерслебена «Лишь в Германии!». — *173.*

[66] I. Kant. «Critik der practischen Vernunft». Riga, 1788. — *182.*

[67] *«Тугендбунд»* («Tugendbund»— буквально: «Союз добродетели») — тайное политическое общество, возникшее в Пруссии в 1808 году. Общество ставило своей целью пробуждение патриотических чувств, борьбу за освобождение страны от наполеоновской оккупации и за установление конституционного строя. После поражения Наполеона оно подверглось репрессиям за требование конституции и вскоре распалось. — *184.*

[68] Имеется в виду книга: L. Blanc. «Histoire de dix ans. 1830—1840». T. I—V, Paris, 1841—1844 (Л. Блан. «История десяти лет. 1830—1840». Тт. I—V, Париж, 1841—1844), вышедшая в немецком переводе Л. Буля в Берлине в 1844—1845 годах. — *186.*

[69] *Cercle social* (Социальный кружок) — организация, созданная представителями демократической интеллигенции, действовала в Париже в первые годы французской буржуазной революции конца XVIII века. Место Cercle social в истории коммунистических идей определяется тем, что его идеолог К. Фоше выдвигал требования уравнительного передела земли, ограничения крупных состояний, а также требование предоставления работы всем трудоспособным гражданам. Данная К. Фоше критика формального равенства, провозглашённого в документах французской революции, подготовила значительно более смелые выступления по этому вопросу руководителя «бешеных» Жака Ру. — *187.*

[70] Цитируется анонимная статья «Пруссия со времени назначения Арндта до отставки Бауэра» из сборника «Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz» («Двадцать один лист из Швейцарии»), изданного в 1843 г. в Цюрихе и Винтертуре мелкобуржуазным демократом, поэтом Г. Гервегом. — *188.*

[71] J. Wade. «History of the Middle and Working Classes». 3rd ed., London, 1835 (Дж. Уэйд. «История среднего и рабочего классов». 3-е изд., Лондон, 1835). — *189.*

[72] *Evil May-day* (злосчастный день мая) — под таким названием известно в истории восстание горожан 1 мая 1518 г. в Лондоне, направленное против засилья иностранных купцов; в нём приняли участие главным образом городские низы. — *191.*

[73] *Свободомыслящие* (в оригинале на берлинском диалекте: Freijeister)— намёк на «Свободных».

«Свободные» — название существовавшего в первой половине 40-х годов XIX в. младогегельянского кружка берлинских литераторов, ядро которого составляли Б. Бауэр, Э. Бауэр, Э. Мейен, Л. Буль, М. Штирнер и другие. Уже в своих письмах 1842 г. Маркс подверг критике «Свободных» и отказался публиковать их бессодержательные и претенциозные статьи в редактируемой им «Rheinische Zeitung». — *193.*

[74] W. Weitling. «Garantien der Harmonie und Freiheit». Vivis, 1842 (В. Вейтлинг. «Гарантии гармонии и свободы». Веве, 1842). — *194.*

[75] G. W. F. Hegel. «Grundlinien der Philosophie des Rechts». Berlin, 1821 (Г. В. Ф. Гегель. «Основы философии права». Берлин, 1821). Предисловие к этому произведению помечено 25 июня 1820 года. — *195.*

[76] См. настоящее издание, том 1, стр. 405, 415, 556 и 557. — *197.*

[77] Имеются в виду книги:

«Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wortlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zurich». Zurich, 1843 («Коммунисты в Швейцарии, по документам, обнаруженным у Вейтлинга. Полный текст доклада комиссии правительству кантона Цюрих». Цюрих, 1843); автором доклада был И. К. Блюнчли;

L. Stein. «Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs». Leipzig, 1842 (Л. Штейн. «Социализм и коммунизм современной Франции». Лейпциг, 1842). — *198.*

[78] См. настоящее издание, том 2, стр. 91, 58, 90 и 210. — *199.*

[79] *Congregatio de propaganda fide* (Конгрегация пропаганды веры) — католическая организация, основанная папой с целью распространения католицизма во всех странах и борьбы с ересями. Конгрегация являлась одним из орудий реакционной политики папства и католических кругов. — *202.*

[80] *«Критика в образе переплётного мастера»* — так Маркс и Энгельс иронически называют в «Святом семействе» Карла Рейхардта. В первом и втором выпусках «Allgemeine Literatur-Zeitung» была напечатана статья Рейхардта «Сочинения о пауперизме», в которой подвергнута критике статья «Причины растущего пауперизма», входящая в состав книги А. Т. Вёнигера «Публицистические статьи». — *207.*

[81] F. M. Eden. «The State of the Poor: or, an History of the Labouring Classes in England». Vol. 1—3, London, 1797 (Ф. М. Иден. «Положение бедных, или История трудящихся классов в Англии». Тт. 1—3, Лондон, 1797).

F. Guizot. «Histoire de la civilisation en France». T. 1—5, Paris, 1829—1832 (Ф. Гизо. «История цивилизации во Франции». Тт. 1—5, Париж, 1829—1832).

A. A. Monteil. «Histoire des francais des divers etats aux cinq derniers siecles». T. I—X, Paris, 1828—1844 (А. А. Монтей. «История французов различных сословий за последние пять столетий». Тт. I—X, Париж, 1828—1844). — *207.*

[82] Шекспир. «Тимон Афинский», акт IV, сцена третья. — *219.*

[83] *Banqueroute cochonne* (свинское банкротство) — 32-й из 36-ти видов банкротства, которые различает Фурье. В своей незаконченной работе «О трёх внешних единствах» Фурье следующим образом определяет этот вид: «Свинское банкротство — это банкротство простака, который вместо того, чтобы действовать по основным правилам, разоряет

жену, детей и себя, отдавая себя в руки правосудия и подвергаясь презрению друзей торговли, которые уважают только банкротов богатых и сообразующихся с великими началами». — *225.*

[84] Изречение «Познай самого себя» было написано у входа в храм Аполлона в Дельфах. — *238.*

[85] Согласно лженаучной идеалистической этике И. Бентама, выражающей точку зрения английского филистера, считаются моральными те действия человека, в результате которых сумма удовольствий превышает сумму страданий; составление скучнейших перечней удовольствий и страданий и подведение баланса с целью определения моральности поступка Маркс и Энгельс иронически называют «бентамовской бухгалтерией». — *249.*

[86] *Моабит* — район в северо-западной части Берлина.

Кёпеник — район в юго-восточной части Берлина.

Гамбургские ворота — городские ворота на северной окраине Берлина. — *253.*

[87] *Посыльный Нанте* (Eckensteher Nante) — персонаж из драмы К. Гольтая «Трагедия в Берлине»; на основе этого образа известный немецкий комик Ф. Бекман создал популярный фарс «Посыльный Нанте на допросе». Имя Нанто стало нарицательным для обозначения болтливого философствующего шутника, отпускающего по всякому поводу плоские остроты на берлинском диалекте. — *261.*

[88] *Блоксберг* — вершина горного массива Гарц в Германии; по народным легендам, Блоксберг является местом, где ведьмы собираются на шабаш. Блоксбергами называются также многие возвышенные места Германии; с ними связываются суеверные представления о «нечистой силе». — *271.*

[89] *«Сын дикой природы»* («Der Sohn der Wildnis») — драма Ф. Гальма, впервые поставленная в 1842 году. — *294.*

[90] *Spanso-bocko* — одно из жесточайших телесных наказаний, применявшихся колонизаторами в Суринаме (Южная Америка). — *300.*

[91] Имеется в виду восстание рабов-негров в 1791—1793 гг. на острове Гаити; восставшие во главе с Туссеном-Лувертюром боролись за свободу, землю и независимость против плантаторов и колонизаторов и добились отмены рабства. — *201.*

[92] *Историческая школа права* — реакционное направление в исторической и правовой науке, возникшее в Германии в конце XV III века. *Реакционный романтизм* — идеологическое направление первой половины XIX в., родственное исторической школе права. Характеристику этих направлений см. в статьях К. Маркса «Философский манифест исторической школы права» и «К критике гегелевской философии права. Введение» (настоящее издание, том 1, стр. 85—92 и 416). — *207.*

[93] Из стихотворения А. Шамиссо «Трагическая история». — *210.*

[94] *«Десять таблиц»* — первоначальный вариант закона «двенадцати таблиц» (Lex duodecim tabularum), древнейшего законодательного памятника Римского рабовладельческого государства; закон был принят в результате борьбы плебеев против патрициев в период республики, в середине V в. до н. э.; он послужил источником дальнейшего развития римского частного права. — *311.*

[95] *Штехели* (Stehely) — владелец кондитерской в Берлине, где в 40-х годах XIX в. собирались радикально настроенные литераторы. — *318.*

[96] *Saint-Jacques le bonhomme* — святой Жак (Иаков)-простак. Здесь цитируется книга библии Послание св. Иакова. — *321.*

[97] Гейне. «Путешествие по Гарцу». — *327.*

[98] *Святая германдада* — союз испанских городов, созданный в конце XV в. королевской властью, старавшейся использовать буржуазию в борьбе против крупных феодалов, в интересах абсолютизма. С середины XVI в. вооружённые силы святой германдады выполняли полицейские функции. В переносном, ироническом смысле святой германдадой называют полицию. — *339.*

[99] *Шпандау* — крепость (западнее Берлина) с тюрьмой для политических заключённых. — *339.*

[100] *Сентябрьские законы* — реакционные законы, изданные французским правительством в сентябре 1835 года; ограничивали деятельность суда присяжных и вводили суровые меры против печати. В отношении печати предусматривалось увеличение денежных залогов для периодическях изданий и вводилось тюремное заключение и крупные денежные штрафы за выступления против собственности и существующего государственного строя. — *342.*

[101] *Magna Charta* — Magna Charta Libertatuna (Великая хартия вольностей) — грамота, предъявленная английскому королю Иоанну Безземельному восставшими крупными феодалами (баронами), использовавшими поддержку рыцарей и горожан. Хартия, подписанная 15 июня 1215 г. на лугу Раннимид у реки Темзы, ограничивала права короля, главным образом, в интересах крупных феодалов и содержала некоторые уступки рыцарству и городам; основной массе населения, крепостным крестьянам, хартия не давала никаких прав. — *349.*

[102] Билль об отмене хлебных законов, принятый в 1846 г., предусматривал временное сохранение пониженных пошлин на ввоз хлеба из-за границы до 1849 г., когда хлебные законы были окончательно ликвидированы. — *349.*

[103] *Аввакум* — библейский пророк. Книга пророка Аввакума представляет собой смесь самых разнородных воззрений и выражает полное духовное бессилие и неспособность понять окружающую действительность. — *351.*

[104] Имеется в виду работа: N. W. Senior. «Three Lectures on the Rate of Wages, Delivered before the University of Oxford, in Easter Term,

1830». London, 1830 (Н. У. Сениор. «Три лекции об уровне заработной платы, прочитанные в Оксфордском университете в весенний семестр 1830 года». Лондон, 1830). — *357.*

[105] *Пандекты* — греческое название Дигест (лат. Digesta — собранное), важнейшей части свода римского гражданского права. Дигесты представляли собой собрание отрывков из сочинений римских юристов и выражали интересы рабовладельцев. Они были опубликованы в 533 г. при византийском императоре Юстиниане. — *360.*

[106] *Seehandlung* (Морская торговля) — торгово-кредитное общество, основанное в 1772 г. в Пруссии; это общество, пользовавшееся рядом важных государственных привилегий, предоставляло крупные ссуды правительству, фактически выполняя роль его банкира и маклера по финансовой части. В 1904 г. было официально превращено в прусский государственный банк. — *372.*

[107] *Levons-nous!* (Поднимемся!) — из девиза революционно-демократического еженедельника «Revolutions de Paris» («Парижские революции»): «Великие кажутся нам великими лишь потому, что мы сами стоим на коленях. Поднимемся!»; еженедельник выходил в Париже с июля 1789 г. по февраль 1794 года. — *377.*

[108] *«Der hinkende Bote»* («Хромой вестник») — так часто назывались народные календари, содержавшие запоздалые ежегодные новости. — *382.*

[109] Имеются в виду социалисты-утописты (в частности, Фурье и его последователи), сторонники утопического плана преобразования общества путём реформ, посредством так называемой «организации труда», которую они противопоставляли анархии производства при капитализме. — *392.*

[110] *Отыскание отцовства запрещено* — формула из статьи 340 кодекса Наполеона (французского гражданского кодекса). — *398.*

[111] *Уилленхолл* — небольшой город в графстве Стаффордшир в Англии, один из центров железоделательной промышленности. — *400.*

[112] Намёк на посвящение книги М. Штирнера его жене Марии Денхардт. — *400.*

[113] W. Godwin. «An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness». Vol. 1—2, London, 1793 (У. Годвин. «Исследование относительно политической справедливости и её влияния на общую добродетель и благоденствие». Тт. 1—2, Лондон, 1793). — *402.*

[114] Речь идёт об одном из важнейших положений Декларации прав человека и гражданина (Declaration des droits de l'homme et du citoyen) 1793 года, которая была составлена М. Робеспьером и принята Конвентом в период революционно-демократической якобинской диктатуры. Заключительная, 35-я статья Декларации гласила: «Когда правительство нарушает права народа, восстание является священнейшим

правом и необходимейшей обязанностью всего народа и каждой отдельной его части». — *402.*

[115] D. Ricardo. «On the Principles of Political Economy, and Taxation». London, 1817 (Д. Рикардо. «О началах политической экономии и налогового обложения», Лондон, 1817). — *403.*

[116] (Венок сонетов А. В. фон Шлегелю» из «Книги песен» Гейне. — *406.*

[117] *Таможенный союз* германских государств, установивших общую таможенную границу, был основан в 1834 году. Со временем он охватил все германские государства, за исключением Австрии и некоторых мелких государств. Главенствующую роль в союзе играла Пруссия. Вызванный к жизни необходимостью создания общегермаиского рынка, Таможенный союз способствовал в дальнейшем и политическому объединению Германии. — *411.*

[118] *Гуманус* — персонаж стихотворного фрагмента Гёте «Тайны». — *416.*

[119] Гёте. «Фауст», часть I, сцена третья («Кабинет Фауста»). — *436.*

[120] Кальдерон. «Мантибльский мост», акт I. — *452.*

[121] Th. Oelckers. «Die Bewegung des Socialismus und Communismus». Leipzig, 1844 (Т. Элькерс. «Социалистическое и коммунистическое движение». Лейпциг, 1844). — *458.*

[122] *«Молодая Германия»* — литературная группа, возникшая в 30-х годах XIX в. в Германии и находившаяся под влиянием Гейне и Берне. Отражая в своих художественных и публицистических произведениях оппозиционные настроения мелкой буржуазии, писатели «Молодой Германии» (Гуцков, Винбарг, Мундт и др.) выступали в защиту свободы совести и печати. Взгляды младогерманцев отличались идейной незрелостью и политической неопределённостью; вскоре большинство из них выродилось в заурядных буржуазных либералов. — *459.*

[123] *«Rheinische Jahrbucher zur gesellschaftliclien Reform»* («Рейнский ежегодник по вопросам социальной реформы») — журнал, издававшийся Г. Пютманом; вышло всего два тома, первый в Дармштадте в августе 1845 г., второй в местечке Бель-Вю на немецко-швейцарской границе в конце 1846 года. Общее направление ежегодника определялось участием в нем представителей «истинного социализма». — *460.*

[124] *«Коммунизм, социализм, гуманизм»* — статья Германа Земмига. — *460.*

[125] Имеется в виду статья М. Гесса «О нищете в нашем обществе и её устранении», напечатанная в «Deutsches Burgerbuch», 1845 г., стр. 22—48.

«Deutsches Burgerbuch» («Книга для немецких граждан») на 1845 г. — ежегодник, изданный Г. Пютманом в Дармштадте в декабре 1844 года. Общее направление ежегодника определялось участием в нём представителей «истинного социализма». Ежегодник

«Deutsches Burgerbuch» на 1846 г. вышел в свет в Маннгейме летом 1846 года. — *461.*

126 Гейне. Цикл «Лирическое интермеццо», стихотворение 50-е. Цитата изменена: в оригинале нет слова «немец» и нет курсива. — *462.*

127 Cabet. «Voyage en Icarie, roman philosophique et social». Deuxieme edition, Paris, 1842 (Кабе. «Путешествие в Икарию, философский и социальный роман». Второе издание, Париж, 1842). Первое издание своей книги Кабе выпустил в 1840 г. в двух томах под таким заглавием: «Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie», traduits de l'Anglais de Francis Adams, par Th. Dufruit («Путешествие и приключения лорда Уильяма Кариздалла в Икарии», перевод Т. Дюфрюи с английского текста Фрэнсиса Адамса). — *463.*

128 «Systeme de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral». Par M. Mirabaud, Secretaire Perpetuel et l'un des Quarante de l'Academie Francaise. Londres, 1770 («Система природы, или О законах мира физического и мира духовного». Сочинение г-на Мирабо, непременного секретаря и одного из сорока членов Французской Академии. Лондон, 1770). Действительным автором книги был французский материалист П. А. Гольбах, поставивший на своей книге, в целях конспирации, фамилию умершего в 1760 г. секретаря Французской Академии Ж. Б. Мирабо. — *463.*

129 Cabet. «Ma ligne droite ou Le vrai chemin du salut pour le peuple». Paris, 1841 (Кабе. «Моя правильная линия, или Истинный путь к благоденствию народа». Париж, 1841). — *464.*

130 Гейне. Стихотворение «Мир навыворот» из цикла «Современные стихотворения». — *469.*

131 *Humaniora* — совокупность учебных дисциплин, преподавание которых имело целью изучение классической античной культуры; гуманисты эпохи Возрождения и их последователи считали эти дисциплины основой гуманитарного образования и воспитания. — *479.*

132 Гейне. «Германия. Зимняя сказка», глава VII. — *473.*

133 *«Строительные камни социализма»* — статья Рудольфа Маттеи. — *474.*

134 Рефрен из немецкой детской песенки. Эти стихи часто употреблялись также в народной речи. — *480.*

135 *«Neue Anekdota»* («Новое из неизданного») — сборник статей М. Гесса, К. Грюна, О. Люнинга и др., выпущенный «истинными социалистами» в Дармштадте в конце мая 1845 года. — *488.*

136 K. Grun. «Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien». Darmstadt, 1845 (К. Грюн. «Социальное движение во Франции и Бельгии. Письма и исследования». Дармштадт, 1845). — *489.*

[137] *Радамант* — образ неумолимого судьи в древнегреческой мифологии. — *489.*

[138] Моцарт, опера «Волшебная флейта», действие второе, ария Зарастро (перефразировано). — *490.*

[139] Имеется в виду книга: L. Reybaud. «Etudes sur les Reformateurs ou Socialistes modernes» (Л. Ребо. «Очерки о новейших реформаторах, или социалистах»), первое издание которой вышло в Париже в 1840 году. — *496.*

[140] «Oeuvres de Saint-Simon, publiees en 1832 par Olinde Rodrigues». Paris, 1841 («Сочинения Сен-Симона, изданные в 1832 г. Олендом Родригом». Париж, 1841).

«L'Organisateur» («Организатор») — еженедельный орган сен-симонистской школы; издавался в Париже в 1829—1831 годах. — *497.*

[141] «Lettres d'un habitant de Geneve a ses contemporains» («Письма женевского обитателя к современникам») — произведение Сен-Симона, написанное в 1802 г. и анонимно изданное в Париже в 1803 году. — *501.*

[142] H. Saint-Simon. «Catechisme politique des industriels»; Oeuvres completes, livr. II, Paris, 1832 (А. Сен-Симон. «Политический катехизис промышленников»; Полное собрание сочинений, вып. II, Париж, 1832). Первое издание, под названием «Катехизис промышленников», вышло в Париже в 1823—1824 годах. — *504.*

[143] H. Saint-Simon. «L'Industrie». Paris,. 1817 — 1818 (А. Сен-Симон. «Промышленность». Париж, 1817 — 1818). — *504.*

[144] H. Saint-Simon. «Nouveau Christianisme». Paris, 1825 (А. Сен-Симон. «Новое христианство». Париж, 1825). — *507.*

[145] *«Le Producteur»* («Производитель») — первый печатный орган сен-симонистской школы; журнал издавался в Париже в 1825—1826 годах. — *510.*

[146] *«Le Globe»* («Земной шар») — ежедневная газета, издававшаяся в Париже в 1824—1832 годах; с 18 января 1831 г. стала органом сен-симонистской школы. — *510.*

[147] *Менильмонтан* — предместье Парижа, где Анфантен, «верховный отец» сен-симонистов, пытался в 1832 г. основать трудовую коммуну. — *512.*

[148] Речь идёт о работе Б. П. Анфантена «Economie politique et politique» («Политическая экономия и политика»), которая была издана в виде отдельной книги в Париже в 1831 г., а первоначально печаталась в виде серии статей в газете «Le Globe». — *512.*

[149] *«Новая книга»* («Livre nouveau») — рукописное произведение, содержавшее изложение учения сен-симонистов. Рукопись была составлена в июле 1832 г. на заседаниях группы руководителей сен-симонистской

школы во главе с Анфантеном (Барро, Фурнель, Шевалье, Дюверье, Ламбер и др.). По замыслу авторов эта книга должна была стать «новой библией» сен-симонистской религии. — *513.*

150 Ch. Fourier. «Theorie des quatre mouvements et des destinees generales»; Oeuvres completes, 2 ed., t. 1, Paris, 1841 (Ш. Фурье. «Теория четырёх движений и всеобщих судеб»; Полное собрание сочинений, 2 изд., т. 1, Париж, 1841). Первое издание книги вышло анонимно в Лионе в 1808 году. — *514.*

151 Ch. Fourier. «Traite de l'Association domestique-agricole». Paris — Londres, 1822 (Ш. Фурье. «Трактат о домоводческо-земледельческой ассоциации». Париж — Лондон, 1822). — *514.*

152 *«Vorwarts!»* («Вперёд!») — немецкая газета, выходила в Париже с января по декабрь 1844 г. два раза в неделю. В газете принимали участие Маркс и Энгельс. Под влиянием Маркса, который с лета 1844 г. стал принимать близкое участие в редактировании газеты, она начала приобретать коммунистический характер; газета развернула острую критику реакционных порядков в Пруссии. По требованию прусского правительства министерство Гизо в январе 1845 г. издало распоряжение о высылке Маркса и некоторых других сотрудников газеты из Франции; издание «Vorwarts!» прекратилось. — *531.*

153 P. J. Proudhon. «De la creation de l'ordre dans l'humanite, ou Principes d'organisation politique». Paris, 1843 (П. Ж. Прудон. «О создании порядка в человечестве, или О принципах политической организации». Париж. 1843). — *533.*

154 «Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkundigung». Genf, 1845. Книга представляет собой издание лекций Г. Кульмана, которые он читал в вейтлингианских общинах Швейцарии. Характеристику этой книги см. в статье Ф. Энгельса «К истории раннего христианства» (1894).

Рукопись следующей, пятой главы второго тома «Немецкой идеологии» («V. «Доктор Георг Кульман из Гольштейна», или Пророчество «истинного социализма»») написана рукой Вейдемейера и имеет в конце пометку «М. Гесс». Эта глава была, вероятно, составлена Гессом, переписана Вейдемейером и отредактирована Марксом и Энгельсом. — *535.*

155 Произведение Ф. Энгельса *«Истинные социалисты»* является непосредственным продолжением II тома «Немецкой идеологии».

К началу 1847 г. развитие «истинного социализма» привело к образованию, в пределах общего течения, различных групп (вестфальской, саксонской, берлинской и др.). В связи с этим Энгельс задумал переработать заново и дополнить раздел об «истинном социализме» в «Немецкой идеологии» (II том), — дать критику отдельных групп «истинных социалистов». Этот замысел был изложен в письме Энгельса к Марксу от 15 января 1847 года. Работа продолжалась по крайней мере до апреля (в тексте упоминается номер журнала «Grenzboten» от 10 апреля 1847 года) и дошла до нас в виде рукописи «Истинные социалисты». Судя по концу этой рукописи, можно предположить, что работа осталась не закопченной. Впервые работа «Истинные

социалисты» была опубликована ИМЭЛС в издании сочинений Маркса и Энгельса на языке оригинала в 1932 году (см. Marx — Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 6, S. 73—116). — *545.*

[156] Намёк на то, что Г. Криге был редактором газеты «Der Volks-Tribun».

«Der Volks-Tribun» («Народный трибун») — еженедельная газета, основанная немецкими «истинными социалистами» в Нью-Йорке; выходила с 5 января по 31 декабря 1846 года. — *546.*

[157] Речь идёт о статье Ю. Мейера «Учение о народном хозяйстве в современной и грядущей форме», которая была напечатана в сборнике «Dies Buch gehort dem Volke», II год изд. (Билефельд, 1845).

«Dies Buch gehort dem Volke» («Эта книга предназначена для народа») — ежегодник, издававшийся О. Люнингом в Билефельде в 1845 г. и в Падерборне в 1847 году; всего вышло три тома. — *546.*

[158] Названия отдельных созвездий иронически даны представителям «истинного социализма»: «Лев» — Герман Криге; «Рак» — Юлиус Хельмих; «Близнецы»: один — вероятно, Рудольф Ремпель, другой — Юлиус Мейер; «Овен» — Иосиф Вейдемейер; «Телец» — Отто Люнинг. — *546.*

[159] *«Gesellschaftsspiegel»* («Зеркало общества») — ежемесячный журнал «истинных социалистов»; издавался под редакцией М. Гесса в Эльберфельде в 1845—1846 годах; всего вышло 12 номеров. — *547.*

[160] Энгельс имеет в виду запрещение журнала «Weser-Dampfboot».

«Weser-Dampfboot» («Везерский пароход») — мелкобуржуазный журнал, постепенно превратившийся в издание «истинных социалистов»; выходил в Миндене в 1844 году: с января по октябрь — два раза в неделю, а в ноябре — декабре — раз в месяц. С ноября соредактором стал О. Люнинг. В конце 1844 г. журнал был запрещен и с начала 1845 г. стал выходить под названием «Das Westphalische Dampfboot».

Эридан — созвездие южного полушария, изображаемое в виде реки. — *547.*

[161] Имеется в виду написанный Марксом и Энгельсом «Циркуляр против Криге» (см. настоящее издание, том 4). — *548.*

[162] *«Werkstatt»* («Мастерская») — журнал «истинных социалистов»; издавался под редакцией Г. Ширгеса в Гамбурге в 1845—1847 годах. — *548.*

[163] *Beatus ille qui procul negotiis* (блажен лишь тот, кто суеты не ведает; здесь: блажен тот, кто вдали от торговых дел). — Гораций. Эпод 2. Стих 1. — *549.*

[164] *Знак умножения* (×) — корреспондентский знак одного из сотрудников журнала «Das Westphalische Dampfboot». — *554.*

[165] На обложке журнала «Gesellschaftsspiegel» была изображена богиня возмездия Немезида. — *554.*

[166] Далее Энгельс цитирует статьи Ф. Шнаке в журнале «Gesellschaftsspiegel», направленные против Гуцкова, Штейнмана и Опица. — *555.*

[167] Из эпиграммы Гёте «Целостность». — *555.*

[168] Имеется в виду одно из мест в работе Энгельса «Немецкий социализм в стихах и прозе» (см. настоящее издание, том 4), органически связанной со II томом «Немецкой идеологии» (ср. письмо Энгельса к Марксу от 15 января 1847 года). — *556.*

[169] Шиллер. Стихотворение «Кубок» (немецкое название — «Der Taucher»). Цитата изменена: в оригинале не «трупы» (Leichen), а «чудовища» (Larven). — *558.*

[170] По существовавшему в ряде германских государств законодательству о печати, от предварительной цензуры освобождались только книги, превышавшие по своему объёму 20 печатных листов. — *558.*

[171] Далее Энгельс приводит три цитаты из стихотворения Гёте «Парк Лили».— *560.*

[172] *Rautenkrone* (Рутовая корона) — высший орден Саксонии. — *562.*

[173] *Cosi fan tutti* (так делают все) — крылатое выражение, происходящее от названия комической оперы Моцарта «Cosi fan tutte» («Так делают все женщины»). — *564.*

[174] *«Veilchen.* Harmlose Blatter fur die moderne Kritik» («Фиалки. Невинные листки современной критики») — еженедельник «истинных социалистов»; издавался под редакцией Г. Шлюсселя в Бауцене (Саксония) в 1846—1847 годах. — *565.*

[175] *«Trier'sche Zeitung»* («Трирская газета») — основана в Трире в 1757 г., под данным названием выходила с 1815 года; с начала 40-х годов XIX в. — буржуазно-радикальный орган; с середины 40-х годов находилась под влиянием «истинных социалистов» и была подвергнута критике К. Марксом и Ф. Энгельсом. — *565.*

[176] Из баллады Гёте «Фиалка». — *565.*

[177] Гёте. «Фауст», часть I, сцена шестнадцатая («Сад Марты»). — *566.*

[178] *Карл Моор, Швейцер, Шпигельберг* — действующие лица из драмы Шиллера «Разбойники». — *568.*

[179] F. E. Rochow. «Der Kinderfreund. Ein Lesebuch zum Gebrauch in Landschulen». Brandenburg und Leipzig, 1776 (Ф. Э. Рохов. «Друг детей. Книга для чтения в сельских школах». Бранденбург и Лейпциг, 1776). Характеристику этой книги см. в произведении Ф. Энгельса «Анти-Дюринг», отдел второй, глава V. — *574.*

[180] *Олимпийский цирк* (Cirque olimpique) — театр в Париже. — *574.*

[181] *In partibus infidelium* — вне реальной действительности (буквально: «в стране неверных» — добавление к титулу католических епископов,

назначавшихся на чисто номинальные должности епископов нехристианских стран).

В тексте содержится намёк на патриотические стихотворения Гервега («Немецкий флот» — 1841 г.) и Фрейлиграта («Мечты о флоте» — 1843 г., «Два флага» — 1844 г.), в которых воспевалось будущее не существовавшего ещё немецкого флота. — *575.*

[182] *«Человеконенавистничество и раскаяние»* («Menschenhas und Reue») — название драмы А. Коцебу. — *577.*

[183] Начало баллады Г. А. Бюргера «Ленора». — *578.*

[184] Имеется в виду стихотворение Шиллера «Детоубийца». — *580.*

[185] Речь идёт о расстреле саксонскими войсками народной демонстрации в Лейпциге 12 августа 1845 года. Демонстрация была направлена против преследования саксонским правительством буржуазного движения «немецких католиков». — *582.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН

А

Б

М

Н

О

П

Р

С

Т

У

Ф

Х

Ц

Ч

Ш

Э

Ю

УКАЗАТЕЛЬ
ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ

СОДЕРЖАНИЕ

ИЛЛЮСТРАЦИИ

Том подготовлен к печати
И. И. Прейсом и *А. А. Уйбо*
при участии *Г. А. Багатурия*

Редактор *Я. Б. Турчинс*

*

Сдано в набор 25/I 1955 г. Подписано к печати 15/VII 1955 г. Формат $60 \times 92^1/_{16}$.

Физ. печ. л. $40^1/_4$ + 2 склейки $^1/_4$ печ. л. Условн. печ. л. 40,5. Уч.-изд. л. 42,3.

Тираж 200 000 экз. Заказ № 1820.
Цена 10 руб.

*

Государственное издательство политической литературы.
Москва, В-71, Б. Калужская, 15.

*

Министерство культуры СССР.
Главное управление полиграфической промышленности.

2-я типография «Печатный Двор» имени А. М. Горького.
Ленинград, Гатчинская, 26.